Property of

CBE

Please return to

Graduate Theological

Union Library

SYNOPSIS THEOLOGIAE DOGMATICAE SPECIALIS

AUCTORE

D^RE A. ŠANDA

IN SEMINARIO LITOMERICENSI THEOLOGIAE PROFESSORE

VOLUMEN PRIMUM

DE DEO UNO, DE DEO TRINO, DE DEO CREANTE,
DE GRATIA HABITUALI, DE VIRTUTIBUS INFUSIS,
DE GRATIA ACTUALI

FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXVI

B. HERDER

TYPOGRAPHUS EDITOR PONTIFICIUS

ARGENTORATI, BEROLINI, CAROLSRUHAE, MONACHII, VINDOBONAE,
LONDINI, S. LUDOVICI

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 25 Augusti 1916

‡ **Thomas**, Archiepp̄s

#428

Omnia iura reservantur

Typis Herderianis Friburgi Brisgoviae

LEGENTIBUS SALUTEM.

Manuscriptum operis, cuius prima pars in lucem editur, absolutum est anno 1913. Propter bellum aestate 1914 exortum interruptus est labor typographicus, qui tunc usque ad pag. 272 processerat. Post biennium fere pace nondum composita, clarissimum typographum editorem rogavi, ut saltem prioris partis editionem perficeret; quod ob graves rationes benigne concessit. Indices totius operis alteri volumini suo tempore addentur.

Est hic textus praelectionum, quas iam a duodecim annis in hoc seminario habui, et quarum utraque pars sive uno anno per 9—10 horas (ut in Austria moris est) sive duobus annis per 5 horas hebdomadales commode absolvi potest. Materia omnis in puncta dividitur, ut tirones facilius attendant sub quovis numero novam ideam contineri et mente a verbis abstrahendam esse. Argumenta Scripturae, ubi opus est, diligenter explicantur, et ad fundamentales veritates probandas textus patristici plures (chronologice dispositi) afferuntur, ut legens ipse iudicare possit, quid christiana antiquitas de dogmatis fidei cogitaverit et disseruerit. Quaestiones autem, quae ad propriam ecclesiae vel dogmatum historiam spectant, sedulo seposui. Iam in hoc primo volumine de gratia et de virtutibus agitur, quia clarus gratiae conceptus tironibus ad ea intellegenda absolute necessarius est, quae in volumine altero de peccato originali et de Verbo Incarnato dicenda erunt. Haec tractatuum dispositio brevi cursui theologico videtur esse magis accommodata.

At theologiae solum positivae brevis tractatio facile ad meram catechismi explicationem delabitur. Praeterea quemvis virum ecclesiasticum sive in cura animarum versantem sive aliis scientiis vacantem maxime decet scholastica dogmatum intellegentia. Ideo quaestiones speculativas quam plurimas infra breviter et sine verbosa circumlocutione quasi in nuda nuce expositas invenies eo fine, ut et tironum necessitati et eorum commodo consulatur, qui longo praelectionum cursu absoluto breve theologiae scholasticae repetitorium desiderant.

Quamquam philosophiae aliqua notitia supponi debet, omnes notiones necessariae suo loco explicantur. Et quia, ubi viget opinionum perfecta oppositio, veritas, quam omnes quaerimus, utrimque inveniri nequit et per syncretisticam partium conciliationem potius obfuscatur, quaestiones, quae sub lite sunt, quantum fieri potest, allatis argumentis semper determinato modo solvuntur. Ideo etiam systema molinisticum defendendum suscepi, defectus, quibus et ipsum obnoxium est, haud ignorans. — Semper, quaeso, attendatur agi de mera synopsi, in qua quam plurima sedulo breviter quidem sed non obiter dicta esse facili negotio benevolus lector inveniet.

Litomericii (Leitmeritz in Bohemia), die 6. Augusti 1916.

AUCTOR.

PROLEGOMENA.

I. Quid sit theologia dogmatica specialis.

1. In theologia dogmatica speciali quaeritur, quasnam veritates Deus generi humano in ordine ad salutem aeternam credendas revelaverit. Probatur in theologia fundamentali [1] (seu dogmatica generali) doctrinam revelatam conservari in ecclesie Christi, quae non est nisi romana catholica. Videlicet magisterio authentico et infallibili, quod constituitur romano pontifice et episcopis cum ipso unitis, Christus credidit Sacras Scripturas et imposuit munus docendi fideles eas veritates, quae sive per Scripturas sive extra eas revelatae et fide amplectendae sunt iis, qui volunt salvari.

2. Itaque veritates fidei eruuntur: a) Ex Scriptura, quatenus subest authenticae interpretationi magisterii infallibilis. b) Ex perpetua doctrina ipsius magisterii seu ex traditione ecclesiastica, quae continetur scriptis Patrum, quatenus proponunt fidem tunc in ecclesia vigentem (sive tamquam testes sive tamquam doctores auctoritate praediti, quos universalis ecclesia audiebat), definitionibus et declarationibus romanorum pontificum, antiquarum synodorum sive oecumenicarum sive particularium, libris aliorum scriptorum (etiam haereticorum), theologorum etc. Decreta dogmatica conciliorum recentissimorum afferuntur non tamquam argumenta antiquae traditionis, sed eo fine, ut appareat, quid sit mens ecclesiae vel ab ea definitum.

3. *Theologia positiva* veritates revelatas proponit, i. e. ex fontibus revelationis eruit, probans hanc vel illam rem revera in S. Scriptura et perpetua traditione contineri. Praesertim ubi argumentum scripturisticum non suppetit, quantum fieri potest, investiganda sunt antiquissima traditionis monumenta, sed simul attendendum ex primitiva ecclesiae aetate relative pauca documenta ad nos pervenisse et Patres plerumque noluisse scribere compendia theologiae aut catechismos, sed potius supponere veritates christianas plebi notas esse. Patet per methodum positivam dogmata etiam explicari aliquomodo debere.

4. *Theologia speculativa seu scholastica* (quae imprimis in scholis medii aevi colebatur) studet ope sanae philosophiae seu „speculative" veritates per methodum positivam ex fontibus revelationis derivatas explicare. Videlicet: a) Applicat ad eas veros conceptus philosophicos.

[1] Supponimus tractatus de Christo legato divino et vera religione, de ecclesia Christi et romano pontifice, de locis theologicis (traditione et Scriptura).

b) Ostendit internam earum repugnantiam probari non posse. c) Saepe summam earum convenientiam ex ratione demonstrat. d) Intimum logicum, quem habent inter se, nexum expendit. e) Ex dogmatis corollaria deducit non solum necessaria et immediata, quae si respuuntur, ipsum dogma implicite negatur, sed praesertim mediata, remota, plus minusve certa (theologumena). Nos brevitati consulentes in hoc opere methodum et positivam et speculativam coniungemus.

5. Scientia (obiective considerata) est systema veritatum, quae circa unum commune obiectum versantur et ex notis certisque principiis demonstrantur. Theologia dogmatica specialis est systema seu logica dispositio veritatum invicem cohaerentium, quae omnes aliquomodo respiciunt Deum (tamquam „obiectum attributionis"; cf. § 117, 3) et tamquam conclusiones demonstratione stricte tali ex certis principiis derivantur. Theologia enim positiva ex Scriptura et traditione probat hoc vel illud esse revelatum, theologia speculativa ex veritatibus revelatis ope sanae philosophiae conclusiones deducit. Utriusque theologiae principia sunt nota et certa. Scripturam enim et traditionem esse fontes divinae revelationis demonstrative probatur in theologia fundamentali, et certitudo veritatum revelatarum ex infallibili Dei auctoritate consequitur. Itaque *theologia dogmatica specialis definiri potest tamquam scientia, qua demonstrative veritates Deum directe vel indirecte respicientes ex fontibus revelationis deducuntur et explicantur.* Obiectum eius materiale sunt ipsae veritates, obiectum formale (seu ratio, sub qua eas intellectus attingit) est evidentia deductionis a fontibus revelationis vel a veritate revelata tamquam principio procedentis. — Theologia positiva ex fontibus revelationis tamquam principiis suis inter alia deducit etiam mysteria stricte dicta, quae solum quoad factum exsistentiae *(ὅτι)* demonstratione patefiunt, sed quoad internam essentiam *(τί)* cognosci nequeunt. Tamen non propter hoc theologia positiva desinit esse scientia. Nam etiam in aliis scientiis accidit, ut probetur exsistentia rerum, quae quoad internam essentiam et rationem suam ultimam obscurae manent. — Neque inde scientificae dignitati theologiae speculativae derogatur, quod talibus mysteriis tamquam principiis ad conclusiones inde derivandas utitur. Nam: a) Etiam aliae scientiae saepe nituntur principiis certis quoad *ὅτι*, sed nequaquam evidentibus quoad *τί*. E. g. ratio intima diversarum rerum et legum naturalium (lucis, electricitatis, gravitationis), quibus scientiae naturales tamquam principiis utuntur, est ignota. b) Dignitas scientiae historicae non inde minuitur, quod nititur testificatione humana, dummodo hanc fide dignam esse demonstretur. Ergo a fortiori non derogatur scientifico valori theologiae, quod fundatur in auctoritate divina, quam revera exsistere et infallibilem esse invictis argumentis probatur. c) Est etiam aliis scientiis proprium, quod sua ultima principia non ipsae probant, sed aliunde probata accipiunt. Iamvero principia theologiae speculativae (veritates revelatae) secundum *ὅτι* demonstrantur in theologia positiva, secundum *τί* infinita Dei scientia comprehen-

duntur. Quod iis in nostra mente quoad τί internae claritatis deest, exaequatur maxima certitudine, qua quoad ὅτι propter divinam testificationem gaudent.

S. Thomas (1, q. 1, a. 2): „Duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo."

6. De formaliter et virtualiter revelatis cf. infra § 119, 4—6. De fide ecclesiastica eiusque distinctione a fide divina cf. § 120. *Dogma* est veritas formaliter revelata, quam ecclesia fidelibus credendam proponit sive per sollemnem definitionem sive per cotidianum exercitium magisterii sui. Praeterea solet ecclesia definire etiam veritates solum virtualiter revelatas (conclusiones theologicas), quae non sunt dogmata stricto sensu neque creduntur fide divina, sed solum ecclesiastica. Etiam decreta dogmatica synodorum particularium possunt induere indolem definitionis infallibilis, si in forma peremptoria et sollemni a romano pontifice approbantur. In sequentibus 𝔇 significat talem sollemnem et peremptoriam definitionem quamcumque. Utrum agatur de vero dogmate an de virtualiter revelatis, ipse lector ex argumentis diiudicet. Iam Patres solebant virtualiter revelata proponere, i. e. ex formaliter revelatis ope praemissae non revelatae novas conclusiones deducebant. Notas de gradu certitudinis singularum thesium non definitarum sedulo non apponimus, quia de eo theologi alii saepe aliud opinantur et terminologiam non semper eandem usurpant.

7. Revelatio publica per mortem apostolorum absoluta est et infallibiliter ab ecclesia custoditur. Sed multa, quae ab initio solum formaliter implicite revelata erant, postea paulatim explicite credenda proponebantur, ope philosophiae in suas partes dividebantur, terminis definitis circumscribebantur, contra difficultates vindicabantur. Huc spectat imprimis methodus speculativa seu scholastica ipsis Patribus haud ignota, qua dogmatum intellegentia in ecclesia labente tempore mirum quantum aucta est. — *Progressus dogmaticus nequit in eo esse,* quod ecclesia vel theologi novam propositionem statuunt, quae in apostolico fidei deposito (saltem formaliter implicite) non continetur vel ei contradicit. Ideo neque possunt verba definitionis vel symboli per decursum saeculorum induere sensum novum, quo antiquior tolleretur et assertio a pristina et originali fide ecclesiae prorsus aliena tamquam dogma subintroduceretur. Talis fuit error Güntheri, quem non obstante anathemate concilii vaticani (sess. 3, de fide et ratione can. 3) repetierunt modernistae.

Cf. in decreto „Lamentabili" propositionem damnatam 62: „Praecipui articuli symboli apostolici non eandem pro christianis primorum temporum signi-

ficationem habebant, quam habent pro christianis nostri temporis." Prop. 64: „Progressus scientiarum postulat, ut reformentur conceptus doctrinae christianae de Deo, de creatione, de revelatione, de persona Verbi Incarnati, de redemptione."

II. Historiae theologiae dogmaticae conspectus.

Distinguimus tres periodos: primam, quae usque ad saeculum 12. pertingit aevumque ss. Patrum et christianae antiquitatis complectitur; alteram, quae usque ad concilium tridentinum extenditur; tertiam recentiorem. „Aetas aurea" theologiae scholasticae fuit duplex, saec. 13 ad 14 et saec. 16—17[1].

A.

Plurimi libri aetatis patristicae occasione particulari sive ad confutandos ethnicos et haereticos sive ad edocendos fideles scripti sunt. Patres apostolici non agunt theologos proprie dictos, i. e. dogmata fidei non demonstrant nec fusius explicant, sed sine ullo apparatu scientifico fidelibus commendant. Nihilominus eorum opera, utpote antiquissima, maximi momenti sunt, quia in iis mentio plurium veritatum fidei occurrit. *Clemens Rom.* († 101) in epistula ad Corinthios multa habet praesertim de ecclesiastica hierarchia et paenitentia. *Ignatius Antioch.* († 107) in septem epistulis (ad Ephesios, Magnesios, Trallianos, Romanos, Philadelphenses, Smyrnaeos, Polycarpum) loquitur de Trinitate, de humanitate et divinitate Christi, de Eucharistia, de hierarchia, de primatu romanae ecclesiae. *Polycarpus* († 156) in epistula ad Philippenses agit de Christo, de resurrectione et iudicio. *Epistula,* quae *Barnabae* nomine circumfertur (scripta saec. 1—2), pulchra docet de Christo, de baptismo et peccatorum remissione. *Hermae Pastor* (ca. 150) imprimis de rebus moralibus disserit. *Epistula ad Diognetum* (saec. 2) vitam christianam praeclare describit et plura addit de divinitate et redemptione Christi. Mentione digna est etiam antiquissima *Doctrina 12 apostolorum,* quae tradit plura de baptismo, Eucharistia, sacrificio missae, hierarchia.

Apologia fuit illa pars theologiae, quae propter impugnationes ethnicorum et iudaeorum iam saeculo 2 evoluta est. Huc pertinet *Iustinus Martyr* († ca. 167), qui duas apologias scripsit, maiorem ad Antoninum Pium, minorem ad populum romanum, et dialogum cum Tryphone iudaeo. Contra gnosticos disputavit *Irenaeus* († 202), lugdunensis episcopus, 5 libris „adversus haereses" editis, qui graece inscribuntur „*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*". Tamquam apologeta praeterea eminet *Tertullianus* († ca. 223), postea montanista factus, qui etiam contra haereses suae aetatis multa scripsit (Apologeticus,

[1] De Patribus vide patrologias et Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur (3 vol., ed. 1 et 2, 1912 sqq); Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode (3 vol., 1909 sqq); O. Willmann, Geschichte des Idealismus[2] (3 vol., 1908 sq); Hurter, Nomenclator litterarius[3] (4 vol., 1903 sqq); De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[2] (1905).

De praescriptione haereticorum, Adversus Hermogenem, Adv. Marcionem, Adv. Praxeam, Adv. Valentinianos etc.). Opera eius de omnibus fere christianae fidei veritatibus praeclara testimonia continent.

Prima schola catechetica (academia quaedam theologica) ad erudiendos clericos et laicos erecta est Alexandriae. Inde duo celeberrimi viri prodierunt. *Clemens Alex.* († ca. 216) inter alia edidit principale opus tripartitum, quod inscribitur: „Cohortatio ad gentes" (apologia quaedam), „Paedagogus" (praecepta moralia et ascetica), „Miscellanea" (*Στρωματεῖς*, stromata), in quibus sine speciali dispositione de variis quaestionibus agit, praesertim de relatione inter philosophiam graecam et religionem christianam. *Origenes* († ca. 254) imprimis claruit tamquam exegeta (scripsit commentarios in S. Scripturam) et editor textus biblici (Hexapla). Edidit etiam librum apologeticum (Contra Celsum). Principale eius opus dogmaticum est „De principiis" (*Περὶ ἀρχῶν*), quo veritates christianas in systema quoddam (imperfectum) ad instar manualis theologiae dogmaticae redigere conatus est. Quattuor eius partes agunt de Deo et spiritibus, de mundo et redemptione, de libero arbitrio et bono morali, de S. Scriptura. Libri Origenis non carent erroribus, quorum quidam demum ab origenistis, posterioribus Origenis sectatoribus, subintroducti sunt.

Doctrina de Deo Uno iam apud apologetas et antiquiores Patres satis evoluta apparet. De Trinitate auctores antenicaeni non semper clare locuti sunt. Arii demum et Macedonii haeresis theologos saec. 4 singula capita ex Scriptura accuratius probare, philosophice magis expolire et contra obiectiones defendere coëgit. Hinc praeclara illa opera orta sunt, quibus doctrina de Deo Trino tam acute exponitur et ope sanae philosophiae illustratur, ut ipsi principes scholae medii aevi vix quidquam magni momenti addere potuerint. Huc spectat imprimis *Athanasius* († 373; Oratio contra gentes, De Incarnatione Verbi, Orationes quattuor adversus arianos; symbolum athanasianum est posterioris aetatis, forsitan saec. 5—6), *Hilarius* († 366; De Trinitate), *Basilius* († 379; Contra Eunomium, De Spiritu S.), *Didymus* († 398; De Trinitate), *Gregorius Naz.* († 390; Orationes 5 theologicae a. 380 Constantinopoli habitae), *Gregorius Nyss.* († ca. 395; Contra Eunomium, Oratio catechetica), *Augustinus* († 430; De Trinitate, Tractatus in Ioannem), *Boëthius* († ca. 525; De Trinitate). Generatim Patres graeci latinos ingenii acumine et profunditate idearum superant, sed Augustinus, maximus theologus aetatis patristicae, inter latinos reperitur.

Doctrina de gratia et peccato originali ineunte saec. 5 contra Pelagium et Coelestium ab *Augustino,* doctore gratiae, clarius evoluta est. Sectatores eius fuerunt *Marius Mercator* († ca. 451), *Prosper aquitanus* († ca. 463), postea *Fulgentius Ruspensis* († 533; De fide ad Petrum, De Trinitate). Christologiam excoluerunt ii Patres, qui disputabant cum nestorianis et monophysitis, praesertim *Cyrillus Alex.* († 444; Anathematismi, Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate, Adversus Nestorium), *Theodoretus Cyrensis* († ca. 458; Eranistes, Graecarum

affectionum curatio, apologia quaedam), *Leo M.* († 461; Epistula dogmatica ad Flavianum). *Sophronius* († 638) et *Maximus Confessor* († 662) contra monotheletas pugnaverunt. De sacramentis plura habent *Cyrillus Hieros.* († 386; Catecheses 23, praesertim 5 mystagogicae), *Optatus Milev.* († ca. 400; De schismate donatistarum), *Pacianus Barcinon.* († ca. 390; Epistulae), *Ambrosius* († 397; De Spiritu S., De paenitentia: etiam libri De mysteriis et De sacramentis ei aliquomodo tribuuntur).

Praeter enumeratos multi alii in rebus theologicis eminent, e. g. insignes oratores *Ioannes Chrysostomus* († 407) et *Gregorius M.* († 604), etiam *Pseudodionysius Areop.* (auctor saec. 5 exeuntis), alii. Totam doctrinam Patrum et christianae antiquitatis in perfectum systema primus collegit et redegit *Ioannes Damasc.* († ante 754). Opus eius apud scholasticos et graecos usitatissimum inscribitur „*Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*“ (De orthodoxa fide) et quattuor libros complectitur, quorum primus agit de Deo, alter de creatione et lapsu Adae, tertius de Incarnatione, quartus de sacramentis, S. Scriptura, aliis rebus. In occidente excerpta dogmatica („sententias“) ex libris Patrum systematice collegerunt praesertim *Gennadius* (massiliensis saec. 5; Liber ecclesiasticorum dogmatum), *Isidorus Hispalensis* († 636; Tres libri sententiarum de summo bono, Originum seu etymologiarum codex, qui est encyclopaedia quaedam scientiae sacrae et profanae), *Taius Caesaraugustanus* (saec. 7; Sententiarum libri 5). A saeculo 8 usque 12 propter temporum iniquitatem theologia tenues tantum progressus fecit. Migrationes et fluctuationes gentium, bella ubique terrarum gesta, labores apostolici et evangelii praedicatio mentes a colendo litterarum studio ita abstraxerunt, ut monachi et clerici tota illa aetate fere solum in describendis et relegendis auctorum antiquiorum libris versarentur.

B.

Saeculo 11 exeunte *s. Anselmus,* cantuariensis archiepiscopus († 1109), novas vias theologiae stravit. Sicuti olim Clemens Alex. philosophiam graecam cum veritate christiana comparaverat et postea Augustinus aliique Patres ad expoliendum praesertim dogma de Trinitate doctrinam Platonis et (inde a saec. 6) Aristotelis in auxilium vocaverant, ita Anselmus eandem philosophiam tamquam ancillam theologiae subiecit statuens principium: „Credo, ut intellegam“ (Prosl. 1), i. e. fundamentum theologiae (speculativae) est fides, quatenus nititur et studet veritates creditas etiam intellegere, quod fit ope sanae philosophiae conceptus singulorum dogmatum expoliendo, contra obiectiones defendendo nexumque internum, quem articuli fidei inter se habent, accurate investigando. „Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita neglegentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intellegere“ (Cur Deus homo 1, 2). Praecipua Anselmi opera sunt: Cur Deus homo (de necessitate et fine incarnationis), Monologium (quaestiones de Deo Uno et Trino), Proslogium (de argumento

ontologico), De processione Spiritus S. contra graecos, De casu diaboli (de peccato), De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio.

Saeculo 12 apud Lutetiam Parisiorum floruit schola monastica (augustinensis) s. Victoris, ubi theologiam docuerunt praeter alios *Hugo Victorinus* († 1141), qui primus inter scholasticos librum systematicum edidit „De sacramentis (= mysteriis, veritatibus) christianae fidei ad eruditionem Scripturarum", et *Richardus Victorinus* († 1173), cuius laudantur praesertim libri 6 de Trinitate. In usum scholarum varii auctores ea aetate concinnabant „summas sententiarum", collectiones textuum patristicorum, in quibus ordine systematico singula dogmata exponuntur et probantur. Inter ceteros eminent „Libri sententiarum" *Petri Lombardi* („magistri sententiarum"), rectoris universitatis et postea episcopi parisiensis († 1164). Prima pars agit de Deo Trino et Uno, altera de Deo Creante (de angelis, de homine, de peccato), tertia de Incarnatione et gratia, quarta de sacramentis et novissimis. Quia subdivisio fit in distinctiones (ut in decreto Gratiani), vocatur hoc opus etiam „libri distinctionum", et ideo est magni momenti, quod in scholis theologicis tamquam liber textus a magistro explicandi per saecula usitabatur et omnes fere theologi usque ad concilium tridentinum illud commentati sunt.

Interea philosophia aristotelica ab arabibus in Hispania colebatur, praesertim ab Averrhoë cordubensi (Ibn Rushd, † 1198), et inde studium philosophiae graecae in plagas occidentales transiit. Ita non solum dialectica Aristotelis, sed integrum eius systema philosophicum in scholas christianas introductum est, diversa dogmata ad eius normam expoliebantur, difficultates solvebantur, convenientia cum sana ratione demonstrabatur. Quo factum est, ut humanus intellectus, fide illustratus et sana philosophia adiutus in scrutandis veritatibus revelatis sive rationi perviis sive mysteriis stricte dictis usque ad summum fastigium speculationis ascenderet secundum illud s. Anselmi: „Credo, ut intellegam." Doctores scholastici saeculi 13—14 praesertim quadruplicis generis libros composuerunt: Commentarios in S. Scripturam, commentarios in libros distinctionum Petri Lombardi, „quodlibeta" seu collectiones variorum tractatuum, summas (cursus completos) theologiae.

Ex vetere schola franciscana eminet *Alexander Halensis* († 1245, „doctor irrefragabilis et theologorum monarcha"). Natus in Anglia educatus est in monasterio, cui nomen Hales in comitatu Gloucester, et theologiae vacavit probabiliter Oxonii, deinde Parisiis, ubi in franciscanorum ordinem ingressus maxima cum laude theologiam docuit. Scripsit „summam theologiae", quae habet quattuor partes (de Deo, de creaturis, de Christo et gratia, de sacramentis). Instaurator philosophiae aristotelicae est *Albertus Magnus* (1193—1280), natione germanus. Educatus Patavii, Bononiae, Parisiis, magister philosophiae et theologiae fuit Coloniae et Parisiis et tandem ad episcopatum ratisbonensem promotus est, quo renuntiato Coloniae obiit. Inter eius opera (Lugduni

1651, 21 vol. in folio) eminent commentarii in S. Scripturam, in libros Pseudodionysii et Petri Lombardi, summa theologiae, quae mansit imperfecta, summa de creaturis (opus philosophicum).

S. Thomas Aquinas (1225?—1274), „doctor angelicus“ et scholasticorum princeps, natus in arce Roccasecca in regno neapolitano et educatus est in monasterio Montis Cassinensis et in universitate neapolitana. In ordinem Praedicatorum ingressus Coloniam profectus est, ubi Alberti M. discipulus exstitit. Theologiam docuit Coloniae, Parisiis, Bononiae, Romae, Neapoli. In itinere ad concilium lugdunense II repente obiit in monasterio Fossae Novae apud Tarracinam et a Ioanne XXII a. 1323 inter sanctos relatus est. In S. Scriptura et libris Patrum erat versatissimus. Opera eius (editio prima totalis Romae 1570/71, 18 vol. in folio) dictionis simplicitate et idearum profunditate prae ceteris eminent. Omnes veritates ad altissima principia ab eo reducuntur, quo fit, ut apud Thomam ad refutandos haereticos et errores philosophicos quam plurimos etiam posterioris aetatis argumenta invicta invenias. Doctrinam eius summis laudibus extulerunt Ioannes XXII, Urbanus V, Benedictus XIII, Leo XIII (litteris encyclicis „Aeterni Patris“ a. 1879). Inter multa scripsit commentarios in Aristotelem et alios in Petrum Lombardum (opus iuvenilis aetatis), quaestiones disputatas (sexaginta tres de rebus praesertim philosophicis), summam contra gentes (in qua mirabili concinnitate et acumine christiana veritas philosophice et theologice probatur), compendium theologiae seu opusculum ad Reginaldum (mansit imperfectum). Opus maxime maturum, ultimis annis ante mortem exaratum, est summa theologica, quae habet tres partes, quarum altera iterum in duas subdividitur. Prima pars agit de Deo Uno et Trino et de opere creationis, prima secundae de rebus moralibus et de gratia, secunda secundae de virtutibus et donis specialibus, tertia de Christo et sacramentis. Subdivisio fit in quaestiones et articulos, quorum singulis singulae theses ita tractantur, ut antea difficultates afferantur („Videtur quod etc.“), deinde in corpore articuli thesis probetur („Respondeo dicendum“), in fine obiectiones propositae solvantur. Ceterum etiam haec summa imperfecta mansit, opere in medio tractatu de paenitentia interrupto. Quae deerant, discipuli ignoti ex aliis scriptis s. Thomae tamquam supplementum addiderunt.

Ex schola franciscana post Alexandrum Hal. maximus surrexit theologus *Ioannes Duns Scotus* (1266?—1308), „doctor subtilis“. Natus probabiliter in Anglia, in comitatu Northumbriae, docuit theologiam Oxonii, Parisiis, Coloniae, ubi post paucos menses mortuus est. Inter eius opera (Lugduni 1639, 12 vol. in folio) eminent commentarius in Petrum Lombardum („opus oxoniense“) et quaestiones quodlibetales. Contra theologos suae aetatis fuit vindex immaculatae conceptionis b. Mariae virg., totam doctrinam s. Thomae crisi subiecit et in multis ab eo recedens novam scholam (scotisticam) initiavit. Claruit imprimis independentia iudicii et stupendo ingenii acumine, sed dictio eius est

valde obscura et difficilis. — Ex theologis mysticis, qui praesertim ope contemplationis et internae illuminationis veritates christianas apprehendere nituntur, nominandi sunt imprimis *s. Bernardus* († 1153), „doctor mellifluus", abbas claravallensis, in S. Scriptura versatissimus, et *s. Bonaventura* (Ioannes de Fidanza, 1221—1274). Natus Balneoregii in Etruria Parisiis Alexandrum Hal. magistrum habuit ibique postea theologiam docuit, deinde praepositus generalis ordinis franciscanorum electus, tandem episcopus nominatus et inter cardinales relatus in concilio lugdunensi II mortuus est. Inter eius opera (editio prima totalis Romae 1588/89, 7 vol. in folio) mentione dignum est Breviloquium theologicae veritatis (brevis quaedam summa theologiae), Centiloquium (collectio textuum patristicorum), Itinerarium mentis in Deum (opus mysticum), commentarius in Petrum Lombardum, qui brevitate et dictionis concinnitate eminet.

Praeter hos summos principes scholae medii aevi alii insignes viri egregios tractatus theologicos et philosophicos ediderunt, e. g. inter antiquiores *Guilelmus Parisiensis* († 1249), *Guilelmus Altissiodorensis* († 1230), *Henricus Gandavensis* († 1293, „doctor sollemnis"), *Richardus de Mediavilla* († 1307, „doctor solidissimus"). Ex schola thomistica, quae doctrinam s. Thomae explicabat et defendebat, eminent *Petrus de Tarrantasia* (Innocentius V, † 1276), *Aegidius Romanus,* augustinensium generalis († 1316, „doctor fundatissimus"), *Hervaeus Natalis* († 1323), *Petrus de Palude* († 1342, Paludanus), *Ioannes Capreolus* († 1444, „princeps thomistarum"), cardinalis Thomas de Vio seu *Caietanus* († 1534, notissimus s. Thomae commentator). — Ex schola scotistica claruerunt *Antonius Andreas* († post 1319), *Petrus de Aquila* († post 1321), qui scripsit epitomen operum Scoti et ideo vocatur Scotellus, *Franciscus de Mayronis* († 1327, „doctor illuminatus"). Opiniones singulares libenter defendebat *Durandus,* episcopus meldensis (a S. Porciano, „doctor resolutissimus", † 1332). Praeterea nominari possunt *Thomas Waldensis* († 1430), Wicliffi adversarius, *Ioannes Gerson* († 1419), cancellarius universitatis parisiensis, *Alfonsus Tostatus* († 1455), episcopus abulensis, propter magnam eruditionem „mundi stupor" appellatus, *Nicolaus Cusanus* († 1464), *Dionysius de Ryckel* seu carthusianus († 1471), *Gabriel Biel* († 1495), „ultimus scholasticorum". Saeculo 15 theologia scholastica paulatim delapsa est. Praesertim studia „humanistica" a colenda theologia viros ecclesiasticos abstrahebant.

C.

Refloruit theologia mox post concilium tridentinum et saeculo 16 labente ad fastigium antiquae sublimitatis iterum ascendit. Tunc etiam methodus positiva et polemica propter lites cum protestantibus agitatas coli coepta est: argumenta Scripturae accuratius proponebantur, documenta christianae antiquitatis sollicite investigabantur, et tractatus de ecclesia et locis theologicis (theologia fundamentalis) tum primum in formam systematicam redacti sunt. Loco libri distinctionum Petri

Lombardi tamquam textus explicandus in manibus docentium et discentium versabatur summa theologica s. Thomae, in quam praecipui theologi illius aetatis fusos commentarios scripserunt et plurimas quaestiones scholasticas omnino novas acute proponentes solvere conati sunt. Ad antiquiores scholas thomisticam et scotisticam accessit nova, quae molinistica appellatur, theologorum soc. Iesu, qui in explicando concursu Dei cum voluntate creata et in doctrina de gratia propria via incedentes strenui thomistarum adversarii exstiterunt. De opinionibus utriusque partis coram summis pontificibus Clemente VIII et Leone XI fere per 200 sessiones in „congregatione de auxiliis" (1598 ad 1607) frustra et sine finali litis compositione disputatum est. Theologi huius novae „aetatis aureae" magnam partem ex Hispania erant oriundi.

Ex schola thomistica celebritatem nacti sunt *Franciscus de Victoria* († 1546), qui fuit magister plurium insignium theologorum, *Ambrosius Catharinus* († 1553), qui nonnullas quaestiones singulares adamavit, *Dominicus Soto* († 1560), *Petrus Soto* († 1563) et praesertim *Melchior Canus* († 1560), episcopus canariensis, cuius opus saepe laudatum est „De locis theologicis", *Bartholomaeus Medina* († 1581), *Dominicus Bañez* († 1604), qui excoluit doctrinam de praemotione physica, *Didacus Alvarez* († 1635), *Ioannes a S. Thoma* († 1644), *Gonet* († 1681; „Clypeus theologiae thomisticae"), *Goudin* († 1695). Perfectissimum opus scholae neothomisticae est „Cursus salmanticensis in summam s. Thomae" (1679, 15 vol. in folio), quem theologi universitatis salmanticensis ordinis carmelitarum *(Salmanticenses)* ediderunt. — Ex scotistis inter plures claruerunt *Andreas Vega* († 1560), *Franciscus de Herrera* († ca. 1600), *Mastrius* († 1673).

Inter theologos soc. Iesu aetate primus fuit cardinalis *Franciscus Toletus* (1532—1596). Fuit discipulus Dominici Soto et Salmanticae educatus postea in collegio romano theologiam docuit. Eminet tamquam commentator N. T., Aristotelis, s. Thomae. *Ludovicus Molina* (1535—1600), natus Cuencae in Hispania, philosophiam et theologiam in Lusitania (Conimbricae et Eborae) et brevi ante mortem Matriti docuit. Ab eo systema molinisticum nomen trahit. Inter eius opera, quae magnam partem de rebus iuridicis et moralibus agunt, eminet „Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia etc." (Ulyssipone 1589). *Gregorius de Valentia* (1551—1603), natus Metymnae Campi (Medina del Campo in Castilia), docuit philosophiam Romae et Dillingae, deinde theologiam Ingolstadii et in collegio romano. A Clemente VIII „doctor doctorum" appellatus multum cum protestantibus disputabat. Opus eius principale inscribitur „Commentariorum theologicorum tomi quattuor". *Franciscus Suarez* (1548—1617), „doctor eximius", princeps theologorum soc. Iesu et maximus inter neoscholasticos, theologiam in diversis scholis Hispaniae, deinde Romae (a. 1578—1585), postea Compluti et Conimbricae professus Ulyssipone mortuus est. Opera eius (Venetiae 1740 sqq, 23 vol. in folio; Parisiis,

Vivès, 28 vol.) idearum profunditate et dictionis claritate insignia totum fere ambitum philosophiae et theologiae complectuntur (Disputationes metaphysicae, Commentarius in summam s. Thomae, De legibus, De gratia, De virtutibus theologicis, De incarnatione, De sacramentis). *Gabriel Vazquez* (1551—1604), natus Belmonte in Castilia, praesertim in collegio romano et Compluti theologiam docuit. Fuit adversarius Suarezii (ut Scotus s. Thomae) neque solum acie ingenii, sed etiam eruditione historica et critica eminebat. Opus eius principale est commentarius (imperfectus) in summam s. Thomae. *Leonardus Lessius* (1554—1623), ex Belgio oriundus, Romae Suarezii discipulus et Lovanii postea professor factus inter multa egregie scripta (De iustitia et iure etc.) edidit „Opuscula, quibus pleraque s. theol. mysteria explicantur et vitae recte instituendae praecepta traduntur", ex quibus eminet liber „De perfectionibus moribusque divinis". Cardinalis *Ioannes de Lugo* (1583—1660), natus Matriti, docuit Metymnae Campi, Vallisoleti, postea Romae et ab Urbano VIII cardinalis creatus est. Eius opera (Lugduni 1633 sqq, 7 vol. in folio) de plurimis quaestionibus moralibus (De iustitia et iure) et dogmaticis agunt. Cardinalis *Robertus Bellarminus* (1542—1621), natione italus, fuit professor Lovanii et deinde in collegio romano. Excelluit praesertim in theologia polemica contra protestantes. Opus eius celebre inscribitur „Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos" (Ingolstadii 1581 sq, 3 vol. in folio). *Dionysius Petavius* (1583—1652), aurelianensis, linguarum graecae et latinae peritissimus, theologiam positivam in collegio parisiensi soc. Iesu docuit. Edidit multos scriptores graecos, de chronologia egregie disseruit et modo prorsus novo libros Patrum scrutatus est, ex quibus ad singula dogmata probanda omnes fere textus excerpsit. Hinc pater historiae dogmatum merito habetur. Huc spectat eius „Opus de theologicis dogmatibus" (Parisiis 1643 sqq, 4 vol.).

Praeter enumeratos etiam alii insignes theologi ex schola molinistica prodierunt, e. g. *Didacus Ruiz* († 1632), cuius tractatus de Trinitate est omnium longe perfectissimus, *Ioannes Martinez de Ripalda* († 1648), qui scripsit 12 libros de ente supernaturali, *Martinus Becanus* († 1624), qui in theologia scholastica pariter et polemica claruit, *Aegidius Coninck* († 1633), Lessii discipulus, *Claudius Tiphanus* († 1641), qui de variis quaestionibus acutissime disputavit (de hypostasi, de creaturis spiritualibus), *Adam Tanner* († 1632) oenipontanus, qui docuit Ingolstadii, Monachii, Vindobonae, Pragae, cuius opus principale est „Universa theologia scholastica speculativa practica", *Rodericus Arriaga* († 1667), qui fuit professor Vallisoleti, Salmanticae, Pragae („Disputationes theologicae", Antwerpiae 1643 sqq, 8 vol. in folio). Tandem huc spectant *Wirceburgenses*, theologi soc. Iesu herbipolitani (H. Kilber, Th. Holtzklau etc.), qui ediderunt „Theologiam wirceburgensem" (1766 ad 1771, 14 vol.). — Ex posterioribus thomistis mentione digni sunt praesertim *Carolus Billuart* († 1757), qui scripsit commentarium in summam s. Thomae („Summa s. Thomae, hodiernis academiarum moribus

accommodata"), card. *Vincentius Gotti* († 1742), *Petrus Gazzaniga* († 1799), qui docuit in universitate vindobonensi, *Ignatius Graveson* († 1733, natione gallus), *Bernardus de Rubeis* († ca. 1775), editor criticus operum s. Thomae. In libris Patrum ad instar Petavii versatissimus fuit *Ludovicus Thomassinus* († 1695). Ex scotistis eminuit *Claudius Frassen* († 1711), ex doctoribus sorbonnicis praesertim *Nicolaus Ysambert* (saec. 17) et *Honoratus Tournely* († 1729). — Saeculo 18 theologia dogmatica propter grassantem tunc rationalismum iterum delapsa et resuscitata est circa medium saec. 19, denuo introducta in scholas catholicas antiqua philosophia aristotelico-scholastica, de qua optime meriti sunt Iacobus Balmes, Iosephus Kleutgen, Albertus Stöckl, Taparelli, Sanseverino, Liberatore, Tongiorgi, alii.

Auctores, qui recentiore et recentissima aetate totam theologiam dogmaticam specialem tractaverunt, sunt plurimi: Bartmann (germanice), Bautz (germanice), Berlage (germanice), Bisanti (italice), Bonal, Bonomelli, Casajoana, Crosta, Dalponte, De Castro, Desorges, Dieringer (germanice), Egger, Einig, Friedhoff (germanice), Fei, Glossner (germanice), Heinrich-Gutberlet (germanice), Hermann, Hunter (anglice), Hurter, Iannucci, card. Katschthaler, Kenrick, Klee (germanice), Knoll a Bulsano, Labauche (gallice: „Leçons de théologie dogmatique"), Lottini, Mannens, Manzoni, Marchini, Martinet, Maurel, Hor. Mazzella, Minges, Noggler a Graun, Oswald (germanice), Paglia, Paquet, Pègues (gallice: „Commentaire français littéral de la somme théologique de s. Thomas"), Pedrini, Perrone, Christ. Pesch, Pohle (germanice et anglice), Sala, Scheeben-Atzberger (germanice), Schell (germanice), Schouppe, Schwetz, Simar (germanice), Souben (gallice: „Nouvelle théologie dogmatique"), Specht (germanice), Sprinzl, Tanquerey, Tepe. — Alii de pluribus partibus theologiae dogmaticae longiores tractatus ediderunt: Card. Billot, De Augustinis, Del Prado, De San, card. Franzelin, Ianssens, B. Iungmann, Kleutgen, Kuhn, Lahousse, Lépicier, card. Mazzella, Morgott, Muncunil, D. Palmieri, Pignataro, Piccirelli, Sasse, Satolli, Schanz, Schiffini, Staudenmaier, Stentrup, Tabarelli, Terrien, Van Noort, alii. — Diversi tractatus dogmatici collecti reperiuntur apud Zaccaria, Thesaurus theologicus (Venetiae 1762 sqq), et apud Migne, Theologiae cursus completus (Parisiis 1840 sqq, 28 vol.).

III. Brevis bibliographia tractatuum I—VI.

Ante omnia consuli possunt cursus theologici vel compendia exarata ab auctoribus supra enumeratis. De iis, quae ad historiam dogmatum pertinent, semper conferatur imprimis J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne (3 vol., ed. 3—6), Schwane, Dogmengeschichte (4 vol., ed. 1—2, 1882—1895, etiam gallice: Histoire des dogmes, 6 vol.). Multos fontes historicos antiquos etiam ad dogmata spectantes collegit Kirch, Enchiridion fontium historiae eccl. antiquae[2 et 3] (1914); multi textus patristici reperiuntur apud Rouët de Journel, Enchiridion patristicum[2] (1913); definitiones ecclesiasticas complectitur Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum [12] (1913). Cetera de Patribus eorumque operibus vide in patrologiis. Scriptores latinos ecclesiasticos denuo in lucem edit scientiarum academia vindobonensis, graecos trium priorum saeculorum academia berolinensis. Praeter patrologiae cursum, quem edidit Migne (382 vol.), exstant minores collectiones: Hurter, SS. Patrum opuscula selecta (Oeniponte 1868 sqq), Vizzini, Bibliotheca ss. Patrum (Romae 1903 sqq), Rauschen, Florilegium patristicum (Bonnae 1904 sqq). Versio germanica: Bibliothek der Kirchenväter (Kempten 1860—1888, 80 vol., editio altera nunc prodit).

De Deo Uno. Hontheim, Institutiones theodicaeae (1893). Card. Billot, De Deo Uno et Trino [4] (1902). De San, De Deo Uno (1894 sq). Card. Franzelin, De Deo Uno [3] (1883). Iungmann, De Deo Uno et Trino [5] (1899). Ianssens, De Deo Uno (1900). Kleutgen, Theologie der Vorzeit [2] I (1867 sqq). Kleutgen, De Ipso Deo (1881). Lépicier, Tractatus de Deo Uno (1902). Piccirelli, De Deo Uno et Trino (1902). Stentrup, Synopsis de Deo Uno (1895). Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige (1907). Gutberlet, Das Unendliche (1878). Otten, Apologie des göttlichen Selbstbewußtseins (1897). C. Schneider, Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas (4 vol., 1884 sqq). Souben, Dieu dans l'histoire et la révélation (1902).

De Deo Trino. Cf. Billot, Iungmann, Kleutgen, Piccirelli, Gutberlet supra. Card. Franzelin, De Deo Trino [3] (1883). Ianssens, De Deo Trino (1900). Lépicier, Tractatus de Sanctissima Trinitate (1902). Couget, La s. Trinité et les dogmes antitrinitaires (1905). Diekamp, Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses (1910). Duchesne, Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité (1882). Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité (1910). Régnon, Études de théologie positive sur la s. Trinité (1892 sqq). Réville, Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ [2] (1876). Lepin, Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques [3] (1906). Réville, Le logos d'après Philon (1877). Van der Moeren, De processione Spiritus S. ex Patre Filioque (1864). Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrh. (1901). Swete, The Holy Spirit in the New Testament (1909). Hergenröther, Photius (1867—1869) I 684 sqq; III 399 sqq (De processione Spiritus S. a Patre et Filio). Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes (1885).

De Deo Creante. Ianssens, Tractatus de Deo Creatore (1905). Iungmann, Tractatus de Deo Creatore [5] (1900). Lahousse, Tractatus de Deo Creante et Elevante (1904). Card. Mazzella, De Deo Creante [2] (1880). D. Palmieri, De Deo Creante et Elevante [2] (1910). Van Noort, Tractatus de Deo Creatore [2] (1912). Reusch, Bibel und Natur [4] (1876). Pesnell, Le dogme de la création et la science contemporaine [2] (1891). v. Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht (1877) et Nochmals der biblische Schöpfungsbericht (1898). Kaulen, Der biblische Schöpfungsbericht (1902). Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis [2] (1911). Gutberlet, Der Kosmos (1908). Gutberlet, Gott und die Schöpfung (1910). Gutberlet, Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung [2] (1903). Braun, Kosmogonie [3] (1905). Lépicier, De prima hominis fundatione (1910). Guibert, Les origines (1896). Mir y Noguera, La creacion (1890). Piat, La personne humaine (1898). Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung: Zeitschrift für kath. Theologie 1892, 163 sqq.

De gratia habituali. Cf. tractatus de gratia infra citandos. Bainvel, Nature et surnaturel [3] (1905). De Bellevue, L'œuvre du St. Esprit ou la sanctification des âmes (1901). Bourges, L'ordre surnaturel et le devoir chrétien (1901). De Smedt, Notre vie surnaturelle I (1910). De Villada, De effectibus formalibus gratiae habitualis (1899). Froget, De l'habitation du St. Esprit (1901). Hubert, De gratia sanctificante (1902). Kleutgen, Theologie der Vorzeit II [2] (1872). Ligeard, La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel (1908). Oberdörffer, De inhabitatione Spiritus S. in animabus iustorum (1890). Pohle, Natur und Übernatur (1913). Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen u. johanneischen Theologie (1903). Rademacher, Gnade und Natur (1908). Schäzler, Natur und Übernatur (1865). Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma der Gnade (1867). Scheeben, Die Mysterien des Christentums [3] (1912). Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade [3] (1908).

De virtutibus infusis. Card. Billot, De virtutibus infusis [2] (1905). Lahousse, Tractatus de virtutibus theologicis (1890). Card. Mazzella, De virtutibus infusis [4]

(1894). Schiffini, De virtutibus infusis (1904). Bainvel, La foi et l'acte de foi [2] (1908). Turinaz, La foi catholique (1905). Wilmers, De fide divina (1902). Van Noort, De fontibus revelationis et de fide (1906). Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen, 4. u. 5. Folge (1908).

De gratia actuali. Card. Billot, De gratia Christi [2] (1914). Cercià, De gratia Christi [3] (1879). Del Prado, De gratia et libero arbitrio (1907). Hermann, Tractatus de divina gratia (1904). Iungmann, Tractatus de gratia [6] (1896). Kleutgen, Theologie der Vorzeit II [2] (1872). Konings, De gratia divina (1907). Lahousse, Tractatus de gratia divina (1902). Lambrecht, De gratia (1887). Lépicier, Tractatus de gratia. Murray, De gratia (1877). Card. Mazzella, De gratia Christi [5] (1905). D. Palmieri, De gratia divina actuali (1885). Schiffini, De gratia divina (1901). Van der Meersch, De divina gratia (1910). Van Noort, Tractatus de gratia Christi [2] (1911). Livinus Meyer, De pelag. et semipelag. erroribus. Petavius, De pelagiana et semipelagiana haeresi. Card. Noris, Historia pelagiana (1702). Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus (1882). Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre (1874). Dechamps, De haeresi ianseniana (1645). Ernst, Werke und Tugenden der Ungläubigen nach Augustin (1871). Galey, La foi et les œuvres (1902). Liese, Der heilsnotwendige Glaube (1902). Bucceroni, De auxilio sufficienti infidelibus dato (1890). Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit (1899). Lessius, De praedestinatione et reprobatione. Mannens, De voluntate Dei salvifica et praedestinatione (1883). L. Meyer, Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis (Antwerpiae 1705). Serry, Historia congregationis de auxiliis divinae gratiae [2] (Antwerpiae 1709). Schneemann S. J., Controvers. de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (1881). Dummermuth O. Praed., s. Thomas et doctrina praemotionis physicae (1886). Frins S. J., S. Thomae Aq. doctrina de cooperatione Dei (1890). Dummermuth O. Praed., Defensio doctrinae s. Thomae de praemotione physica (1896). Gayraud, Thomisme et molinisme (1890). Regnon, Bañez et Molina (1883). Krogh-Tonning, De gratia Christi et de libero arbitrio s. Thomae doctrina (1898). Papagni, La mente di s. Tomaso intorno alla mozione divina nelle creature (1901). Wagner, Doctrina de gratia sufficienti (1911). Card. Noris, Vindiciae augustinianae (1677). Berti, De theologicis disciplinis (1739 sqq). David, De obiecto formali actus salutaris disquisitio dogmatica (1913). Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus (1906).

De libris protestantium nihil est, quod dicam. Doctrina novatorum saec. 16 suo loco infra posita est et apud Möhler, Symbolik [8–9] (1913) fusius explicata reperitur. Modernorum protestantium placita in systema redigi nequeunt et potius ad historiam dogmatum et theologiam biblicam A. et N. Testamenti spectant. Theologiam speculativam (scholasticam) protestantes fere omnes prorsus ignorant et neglegunt, immo de hac sua ignorantia et neglegentia gloriantur.

Tandem attendant tirones studium theologiae (et cuiusvis scientiae) non esse in curiose pervolutandis scriptis quam plurimorum auctorum, sed in proprio, accuratissimo fontium et principiorum examine et scrutatione, in quibus suo quisque labore, dummodo in philosophia sufficienter versatus sit, solum uno alterove auctore duce quam maxime proficiet. Quaerendum potius est, quid verum sit et demonstrari possit, quam quid hic vel ille scriptor opinetur. Valet adagium: Timeo unius libri lectorem. Quicumque omnia infra posita accurate perpenderit et perfecte intellexerit, cum spe prosperi successus vel maiorem cursum dogmaticum recentiorem vel opera alicuius ex neoscholasticis (Suarezii) vel s. Thomae tuto adire potest.

INDEX.

Pag.

Legentibus salutem III
Prolegomena V

Tractatus I. **De Deo uno.**

Caput I. **De Dei exsistentia.**

Sectio I. **Dei exsistentia demonstratur.**

§ 1. De iis, quae demonstrationi praesupponuntur 1
§ 2. Demonstratio metaphysica 3
§ 3. Demonstratio physica 7
§ 4. Demonstratio moralis 10
§ 5. De argumento ontologico. 13

Sectio II. **De cognoscibilitate exsistentiae Dei.**

§ 6. Homo potest solo rationis lumine exsistentiam Dei certo cognoscere. ℑ 15
§ 7. De traditionalismo 17
§ 8. De ontologismo 19
§ 9. De idea Dei innata 20

Caput II. **De proprietatibus divinis.**

§ 10. Deus est esse infinitum. ℑ 21
§ 11. Deus non habet partes physicas. ℑ 23
§ 12. Deus non habet partes metaphysicas 25
§ 13. Deus est unus. ℑ 26
§ 14. Deus est immensus et omnipraesens. ℑ 27
§ 15. Deus est physice immutabilis. ℑ 29
§ 16. Deus est aeternus. ℑ 32
§ 17. De essentia Dei 34
§ 18. Deus est incomprehensibilis. ℑ 35

Caput III. **De vita divina.**

Sectio I. **De intellectu divino.**

§ 19. Generalia quaedam de intellectu divino 37
§ 20. Generalia de obiecto cognitionis divinae 38
§ 21. Deus cognoscit libera futuribilia 40
§ 22. De obiecto formali et medio quo cognitionis divinae . . . 41
§ 23. De medio in quo cognitionis divinae 42
§ 24. De concursu Dei cum actibus liberis creaturae 44
§ 25. De medio, in quo Deus videt actus liberos futuros et futuribiles . 50

Sectio II. **De voluntate divina.**

§ 26. De exsistentia, perfectione, obiectis voluntatis divinae . . . 54
§ 27. Deus, quidquid extra se efficere vult, libere vult. ℑ 57

Pag.

§ 28. De passionibus et virtutibus voluntatis divinae 59
§ 29. De potentia Dei 62

Tractatus II. De Deo trino.

Caput I. De exsistentia trium personarum in divinis.

Sectio I. Doctrina Scripturae de divinitate Christi Filii Dei.

§ 30. Divinitas Christi probatur ex evangeliis synopticis 64
§ 31. Idem probatur ex epistulis S. Pauli 66
§ 32. Idem probatur ex scriptis S. Ioannis 67
§ 33. Nonnulla de difficultatibus 69
§ 34. Doctrina A. T. de Messiae divinitate 71
§ 35. De Sapientia et Verbo Dei in libris sapientialibus A. T. . . . 73

Sectio II. Doctrina Scripturae de divinitate Spiritus Sancti.

§ 36. Spiritus Sanctus est persona. ℑ 75
§ 37. Spiritus Sanctus est Deus. ℑ 76

Sectio III. Exsistentia Trinitatis probatur ex traditione.

§ 38. De haeresibus antitrinitariis 78
§ 39. Divinitas Christi probatur testimoniis antenicaenis 80
§ 40. Trinitas personarum probatur ex cultu ecclesiae antenicaenae . 82
§ 41. Trinitas personarum probatur testimoniis antenicaenis . . . 83
§ 42. De difficilioribus locutionibus Patrum antenicaenorum 84

Caput II. De distinctione personarum in divinis.

Sectio I. Fundamentalia quaedam.

§ 43. Generalia quaedam de personis divinis 86
§ 44. Distinctio inter personas divinas fit solum per relationes originis . 88
§ 45. Idem explicatur ex ratione 90

Sectio II. De processione Filii.

§ 46. Filius procedit ut terminus realis intellectus 95
§ 47. Processio Filii est vera generatio. ℑ 96
§ 48. Explicatur, cur processio Filii sit generatio 96
§ 49. Ex quorum obiectorum intellectione Verbum procedat 98
§ 50. Corollaria quaedam doctrinae praecedentis 99

Sectio III. De processione Spiritus Sancti.

§ 51. Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. ℑ 100
§ 52. Spiritus Sanctus procedit ut terminus realis volitionis . . . 104
§ 53. Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio tamquam ab uno principio. ℑ 105
§ 54. Processio Spiritus Sancti non est generatio. ℑ 106

Caput III. De Trinitate generatim spectata.

§ 55. De processionibus, relationibus, personis divinis 108
§ 56. Quid sint proprietates, notiones, actus notionales 110
§ 57. De modo loquendi circa Trinitatem 111
§ 58. De operatione ad extra et appropriatione 112
§ 59. De circumincessione. ℑ 113
§ 60. De aequalitate personarum divinarum 114
§ 61. Difficultates quaedam 115
§ 62. Sancta Trinitas est mysterium stricte dictum 118

Tractatus III. **De Deo creante.**

Caput I. **De opere creationis generatim.**

Pag.

§ 63. De conceptu creationis 120
§ 64. Deus mundum (materiam mundanam) ex nihilo creavit. ℑ . . 121
§ 65. Nonnullae theses de creatione 123
§ 66. Solus Deus creare potest 124
§ 67. Creatura aeterna repugnare videtur 125
§ 68. De hexaëmero mosaico 126
§ 69. Deus omnes res immediata actione in esse conservat . . . 131
§ 70. Deus cum actionibus creaturarum immediate concurrit . . . 131

Caput II. **De creatione hominis.**

§ 71. Corpus Adami non evolutione ex bruto ortum, sed immediata Dei actione formatum est 133
§ 72. Totum genus humanum ab Adam et Eva originem habet . . . 135
§ 73. De antiquitate generis humani 136
§ 74. Homo non habet plures animas, sed unam. ℑ 137
§ 75. Anima rationalis est corporis vera forma substantialis. ℑ . . 140
§ 76. Anima humana est substantia simplex et spiritualis. ℑ . . . 142
§ 77. Anima humana est naturaliter immortalis. ℑ 144
§ 78. Singulae animae immediate a Deo creantur 147

Caput III. **De fine creationis.**

§ 79. De fine mundi et hominis 149
§ 80. De norma moralitatis 153
§ 81. De sanctitate Dei. ℑ 158
§ 82. De providentia Dei. ℑ 160
§ 83. De statu finali hominis 161
§ 84. Animae hominum in coelo vident Deum facie ad faciem. ℑ . . 162

Tractatus IV. **De gratia habituali**

Caput I. **De exsistentia et proprietatibus gratiae habitualis.**

Sectio I. **Doctrina revelationis proponitur.**

§ 85. Teste Scriptura per baptismum in anima producitur vera quaedam et manens realitas 166
§ 86. Teste Scriptura per illam realitatem datur ius ad bona coelestia (visionem Dei) 167
§ 87. Teste Scriptura per illam realitatem iam in terra confertur consortium divinae naturae 168
§ 88. Per illam realitatem teste Scriptura homo fit Filius Dei adoptivus . 169
§ 89. Cum illa realitate teste Scriptura Spiritus Sanctus in anima praesens fit 169
§ 90. Illa realitas est accidens spirituale (habitus) et iure vocatur gratia sanctificans 170
§ 91. Doctrina traditionis 172

Sectio II. **Doctrina praecedens scholastice expolitur.**

§ 92. De consortio naturae divinae 180
§ 93. De inhabitatione Spiritus Sancti 181
§ 94. De filiatione adoptiva 185
§ 95. Gratia habitualis sanctificat formaliter 186

Caput II. **De supernaturalitate et necessitate gratiae habitualis.**

Pag.

§ 96. In nulla creatura rationali esse potest naturalis virtus aut exigentia virtutis ad visionem Dei 188
§ 97. Ergo gratia habitualis est supra omnem naturam creatam et creabilem 191
§ 98. Sine gratia habituali coelum non potest obtineri 194

Caput III. **De relatione gratiae habitualis ad peccatum.**

§ 99. De peccato 196
§ 100. Venialiter peccans non amittit gratiam habitualem. D . . . 201
§ 101. Graviter peccans amittit gratiam habitualem. D 202
§ 102. Cum infusione gratiae semper coniungitur remissio peccati gravis . 203
§ 103. De modo, quo gratia expellit peccatum grave, et vice versa . . 204
§ 104. Cum remissione peccati gravis semper coniungitur infusio gratiae habitualis. D 206
§ 105. De definitionibus concilii tridentini contra haereticos . . . 208
§ 106. In iustificatione peccata non solum teguntur, sed vere remittuntur. D 210
§ 107. Homo non iustificatur formaliter per iustitiam Christi ipsi imputatam. D 212

Tractatus V. **De virtutibus infusis.**

Caput I. **De virtutibus infusis in genere.**

§ 108. De habitibus 213
§ 109. De virtutibus moralibus 215
§ 110. Generalia de virtutibus theologicis 221
§ 111. Cum gratia habituali coniunctae sunt tres virtutes theologicae supernaturales. D 224
§ 112. Probabiliter etiam virtutes supernaturales morales cum gratia connectuntur 228
§ 113. De functione, quam habet habitus infusus respectu actus supernaturalis 229
§ 114. De augmento gratiae habitualis et virtutum 231
§ 115. De amissione virtutum infusarum 236

Caput II. **De fide.**

§ 116. Conceptus praevii 237
§ 117. Generalia de fide theologica 242
§ 118. De motivo fidei 244
§ 119. Qualis revelatio ad actum fidei requiratur 246
§ 120. De fide ecclesiastica 250
§ 121. Ad fidem praerequiritur certa subiectiva notitia auctoritatis Dei revelantis 252
§ 122. De certitudine actus fidei 254
§ 123. De analysi fidei. Recensentur falsae sententiae . . . 257
§ 124. De analysi fidei. Vera sententia statuitur 262
§ 125. De actibus fidem praeparantibus 265
§ 126. Utrum idem possit simul sciri et credi 268
§ 127. De obscuritate fidei 270
§ 128. De necessitate fidei 271
§ 129. De origine peccatorum contra fidem 275

Caput III. **De spe.**

§ 130. Conceptus praevii 278
§ 131. De obiecto materiali spei 280

Pag.
§ 132. De motivo spei 281
§ 133. Amor Dei concupiscentiae, quem spes involvit, est honestus. D . 284
§ 134. De fiducia in actu spei 285
§ 135. De necessitate spei 286

Caput IV. De caritate.

§ 136. De caritate generatim spectata 288
§ 137. De motivo caritatis 291
§ 138. De perfectione caritatis 294
§ 139. De obiecto materiali caritatis 296
§ 140. Ceterae quaestiones de caritate 297

Tractatus VI. De gratia actuali.

Caput I. Introductio de exsistentia gratiae actualis.

§ 141. Generalia quaedam de merito, impetratione, dispositione . . . 300
§ 142. Notiones praeviae ad gratiam actualem spectantes 302
§ 143. Exsistunt immediatae illustrationes intellectus ad salutem aeternam ordinatae 303
§ 144. Exsistunt immediatae inspirationes voluntatis ad salutem aeternam ordinatae 305

Caput II. De necessitate et essentia gratiae actualis.

Sectio I. De necessitate et essentia gratiae in genere.

§ 145. De haeresi pelagiana 306
§ 146. Ad actus salutares requiritur gratia seu immediata illustratio intellectus et inspiratio voluntatis. D 307
§ 147. Quales actus per gratiam coëfficiantur 311
§ 148. Gratia facilitat actus salutares 313
§ 149. Gratia actibus salutaribus infundit entitatem supernaturalem . . 314

Sectio II. De necessitate et essentia gratiae elevantis.

§ 150. De errore semipelagiano 316
§ 151. Ad actum fidei salutaris gratia (elevans) est absolute necessaria. D 318
§ 152. Etiam ad iudicium credibilitatis et pium credulitatis affectum requiritur gratia (elevans). D 319
§ 153. Ad actus, quibus post elicitam fidem iustificatio praeparatur, necessaria est gratia (elevans). D 321
§ 154. Iustis ad actus salutares gratia est semper absolute necessaria . 321
§ 155. De essentia gratiae elevantis 322
§ 156. In terra actus entitative supernaturalis nullum habet obiectum formale stricte supernaturale 325
§ 157. Deus non exigit motivum creditum ad actum, quem gratia elevante reddit supernaturalem 328

Sectio III. De necessitate gratiae sanantis.

§ 158. De recentioribus erroribus circa gratiam actualem 330
§ 159. Defectus fidei non reddit opera hominis peccaminosa . . . 332
§ 160. Merus defectus gratiae habitualis et caritatis non reddit opera hominis peccaminosa. D 334
§ 161. Homo quavis gratia carens physice et moraliter potest opus naturaliter bonum perficere 334

Pag.

§ 162. Homo etiam iustus naturali virtute moraliter non potest per totam vitam omnia venialia vitare. ℑ 336
§ 163. Adultus, qui diutius vivit, ita ad malum tentatur, ut virtute naturali moraliter non possit per totam vitam peccatum grave vitare . . 338

Sectio IV. **De via ad iustificationem.**

§ 164. Ad iustificationem requiritur fides dogmatica, non fiducia lutherana. ℑ 340
§ 165. Fides non est unica dispositio ad iustificationem necessaria. ℑ . 342

Cap. III. **De iis, quae pertinent ad distributionem gratiae actualis.**

Sectio I. **De gratuitate gratiae.**

§ 166. Homo gratiam supernaturalem non potest mereri naturali merito (sive condigno sive congruo). ℑ 345
§ 167. In homine non potest esse positiva naturalis dispositio interna ad gratiam supernaturalem 346
§ 168. Homo non potest naturalibus precibus sibi gratiam impetrare. ℑ . 347

Sectio II. **De distributione gratiae.**

§ 169. De distributione gratiae elevantis. 348
§ 170. De distributione gratiae sanantis 350

Sectio III. **De merito gratiae.**

§ 171. Iustus de condigno meretur apud Deum. ℑ 354
§ 172. Ad meritum condignum ex parte agentis requiritur status viae et gratiae sanctificantis 355
§ 173. De iis, quae ad meritum requiruntur ex parte actus . . . 357
§ 174. De obiecto meriti supernaturalis 358
§ 175. De reviviscentia meritorum 361

Cap. IV. **De relatione gratiae ad liberum arbitrium.**

§ 176. Quomodo gratia, quae datur ad actum deliberatum, se habeat ad voluntatem 362
§ 177. De gratia sufficiente et efficaci 364
§ 178. Contra Iansenium: Gratia non necessitat voluntatem ad actum deliberatum. ℑ 365
§ 179. Contra neothomistas: Gratia adiuvans voluntatem ad actum liberum non praemovet 366
§ 180. Contra augustinenses: Non est admittendum systema praedeterminationis moralis 369

Caput V. **De praedestinatione.**

§ 181. Deus sincere vult omnes homines salvos fieri 371
§ 182. De infantibus sine baptismo decedentibus 374
§ 183. Reicitur reprobatio positiva haereticorum. ℑ 376
§ 184. Contra neothomistas: Reicitur reprobatio negativa 376
§ 185. Praedestinatio ad gloriam fit a Deo non ante, sed post praevisa hominis merita 378
§ 186. Nonnulla de difficultatibus 380

TRACTATUS I.
DE DEO UNO.

CAPUT I.
De Dei exsistentia.

SECTIO I.
Dei exsistentia demonstratur[1].

§ 1. De iis, quae demonstrationi praesupponuntur.

1. *Ratio* est id, quo vel propter quod aliquid aliquo modo est. Ratio et rationatum non semper realiter distinguuntur. Species quaedam rationis est causa, quae a causato semper differt realiter, saltem inadaequate (ut pars a toto; ita materia et forma differunt a toto ex utraque composito). *Causa* generatim est id, cuius influxu aliquid transit a non esse ad esse. *Causa efficiens* est id, cuius actione (motu physico) aliquid fit. Deus habet quidem rationem suae exsistentiae, sed nullam causam, quia non est factus.

2. Demonstrationi exsistentiae Dei praesupponimus generalissima quaedam, de quibus agitur in noëtica. Quae sunt factum exsistentiae propriae et mundi *(factum primum)*, aptitudo intellectus nostri ad cognoscendum verum ope legitimi discursus *(condicio prima)*, veritas principii contradictionis (*principium primum:* idem non potest simul esse et non esse).

3. Praeterea supponimus verum esse *principium rationis sufficientis* (quidquid est, habet rationem sufficientem, cur sit). a) Hoc axioma est evidens *nec potest probari.* Qui id probare vellet, peteret principium. Nam ideo aliquis quaerit probationem, quia supponit nihil esse sine ratione sufficiente. b) Secundum evidentiam, quam habemus, hoc axioma valet de ente ut tali seu *est generalissimum.* Si in hoc axiomate fallimur, perit omnis certitudo et scientia et vita ente rationali digna.

---

[1] Dei exsistentia demonstratur in apologetica. Sed quia totus tractatus de Deo in illis argumentis philosophice fundatur, hic ea repetimus.

c) Hoc axioma *est analyticum*, i. e. ex mera resolutione seu analysi comprehensionis subiecti („quidquid est") apparet praedicatum ei tribuendum esse („habet rationem sufficientem"), ut si dico: bis bina sunt quattuor. Non est propositio synthetica seu talis, cuius praedicatum subiecto tribuimus edocti experientia, non illa evidentia, qua praedicatum iudicii analytici in comprehensione subiecti se manifestat. Character analyticus principii rationis sufficientis non potest probari, sed est evidens. Nam eum probare velle esset probare velle ipsam veritatem principii seu petere principium.

4. Tandem supponimus veritatem *principii causalitatis* (quidquid incipit exsistere, habet causam efficientem). Etiam hoc principium est *analyticum ideoque generaliter verum* seu valet de quovis ente et quavis regione. Hoc negant positivistae, iuxta quos principium causalitatis est syntheticum seu thesis empirica inductionis incompletae, quae forte exceptiones patitur, ut si dico, sola experientia edoctus: omnis corvus est niger. Ideo iuxta positivistas hoc principium non potest cum certitudine applicari ad omnia entia et ad dissitas siderum regiones. Ibi (dicunt) aliquid forsitan potest incipere sine causa efficiente neque ibi debet valere vulgare adagium: ex nihilo nihil fit. Sed dicimus: Principium causalitatis est analyticum et ideo universaliter verum. In comprehensione subiecti („incipiens exsistere") evidenter apparet praedicatum („habet causam efficientem"). Et revera: a) Principium causalitatis non est nisi expressior consideratio principii rationis sufficientis seu eius applicatio ad ambitum casuum particularium, ad initia entium. Atqui principium rationis sufficientis est universalissime verum et analyticum, ergo etiam principium causalitatis. Nam quod valet de genere, valet etiam de specie. Probatur maior: Si nihil est sine ratione sufficiente, ergo etiam „incipiens exsistere" debet habere rationem sufficientem. Haec vero non est possibilitas rei, quae fit (secus quaevis res possibilis fieret), neque nihilum (nam nihilum non est ratio sufficiens), neque ipsa res orta (nam antequam oritur, est mere possibilis ideoque non potest sibi exsistentiam dare). Ergo ratio, cur aliquid incipiat exsistere, est in alio iam exsistente. Et illud quidem non per meram exsistentiam est ratio eius, quod exsistere incipit. Secus hoc alterum iam dudum esset. Ergo per actionem, quam tamquam causa efficiens hic et nunc ponit. b) Idem indirecte: Si principium causalitatis non esset analyticum ideoque quoad nonnulla entia non valeret (seu si quid alicubi sine causa oriri posset), falsum esset evidentissimum et universalissimum principium rationis sufficientis et delaberemur in scepticismum. Nam si origines rerum carere possent ratione sufficiente, etiam alia accidere possent sine ulla ratione (e. g. calamitates mortiferae), et ita periret vita homine digna.

5. Demonstratio exsistentiae Dei tripliciter procedit: a) Ex ultimis et generalissimis proprietatibus entis exsistentis, quae a materialitate abstrahunt et ita aliquo modo sunt *μετὰ τὴν φύσιν*, post naturam visibilem *(demonstratio metaphysica)*. b) Ex concretis et materialibus pro-

prietatibus corporum, quas scrutantur scientiae naturales *(demonstratio physica)*. c) Ex humani intellectus et voluntatis indole, quae in actibus liberis seu moralibus hominis se manifestat *(demonstratio moralis)*.

§ 2. Demonstratio metaphysica.

A.

Ex contingentia rerum. 1. Conspicimus in mundo res, praesertim organicas, ab aliis oriri. Assumamus ens A. Aut est a se, et iam habemus Deum. Aut est ab alio ente B. Quod iterum aut est a se (= Deus), aut ab alio ente C, et ita porro. Ita habemus seriem entium ABCDE... Sive supponitur esse finita, sive infinita, extra totam seriem debet exsistere ens a se ut ratio sufficiens et causa efficiens ceterorum. — Aliis verbis: A ex se est insufficiens ad exsistendum. B, a quo A, est insufficiens ad exsistendum etc. Haec insufficientia seriei nec tollitur nec minuitur per merum accessum membrorum, sed eo solum, quod statuitur ens a se, a quo tota series in suo esse ultimatim pendet. — Porro ens a se rationem, cur sit, habet in se, i. e. in sua essentia. Ideo eius essentia non potest esse indifferens ad exsistendum, sed debet exsistentiam involvere, ita ut ens a se non possit cogitari nisi ut exsistens.

2. *Idem aliter:* Videmus in mundo res, praesertim organicas, perire. Sunt igitur contingentes, i. e. ex sua essentia indifferentes ad esse et non esse, seu in sua essentia non habent rationem sufficientem, cur exsistant. Sive statuimus seriem finitam contingentium, quorum unum ab altero in esse pendet, sive infinitam, extra totam seriem admittendum est ens necessarium, quod non potest non esse, quod in sua essentia habet rationem sufficientem cur exsistat et quod est ultima causa contingentium. — Porro illud ens ultimum tunc solum est necessarium et non potest non esse, si eius essentia involvit exsistentiam seu si non potest cogitari nisi exsistens. Secus enim, si eius essentia exsistentiam non involveret, essentia eius posset non esse, i. e. nondum pervenissemus ad ens necessarium. Iamvero debet ad illud perveniri, quia secus tota series contingentium careret ratione sufficiente.

3. *Ulterius nota:* a) Sunt series, in quibus singula membra ex se non habent virtutem totalem ad totum, sed partialem. Tunc insufficientia ad totum tollitur per accessum tot membrorum, quot sufficiunt, ut ex virtutibus partialibus exsurgat virtus totalis. E. g. si unus equus non sufficit ad currum trahendum, sufficiunt duo. — Sed sunt aliae series, in quibus singula membra nec totalem virtutem ad aliquid habent nec partialem. Talis insufficientia non tollitur per accessum membrorum, sed manet. E. g. una arbor non sufficit ad currum trahendum nec sufficiunt mille. Haec est insufficientia rerum mundanarum ad exsistendum, quae multiplicatis membris seriei non tollitur. b) *Argumentum non fundatur in repugnantia seriei infinitae.* Etiamsi statuitur

series infinita membrorum ad exsistendum essentialiter insufficientium, extra eam debet esse ens a se et necessarium tamquam ultima eorum causa.

4. Contra hanc demonstrationem *obiciunt athei materialistae* dicentes materiam mundanam esse a se et necessariam et ex ea omnia casu orta esse. Sed contra est: a) Si materia esset a se et necessaria, in suo conceptu deberet involvere exsistentiam, i. e. non posset cogitari nisi exsistens, sicut homo non potest cogitari nisi tamquam animal rationale. Atqui materia evidenter salvo suo conceptu et sua essentia potest cogitari ut mere possibilis. Ergo non est a se. b) Praeterea materia non habet proprietates entis a se, i. e. non est infinita, simplex, immutabilis etc. Quae omnia magis patebunt per decursum tractatus.

B.

Ex limitatione rerum. 1. Ultima, generalissima, immo unica perfectio, quam omnia in hoc mundo participant, est esse, realitas, cuius diversi gradus in diversis rebus deprehenduntur. Cf. arborem porphyrianam. Limitatio τοῦ esse est defectus extensioris vel intensioris esse. E. g. mons est limitatus primo extensive, quia non habet maiorem molem, deinde praesertim intensive, quia est minoris perfectionis quam e. g. viventia. Quaecumque in mundo exsistunt, sunt limitata; etiam materia mundana extensive et intensive non est infinita.

2. His praemissis en argumentum: *Ens limitatum non potest esse a se* seu non potest sibi esse ratio sufficiens, cur sit. Nam ens a se necessario est illimitatum (infinitum). Ergo quia exsistit ens limitatum, necessario exsistit ens a se et illimitatum, quod est ratio sufficiens seu causa efficiens entis limitati. — Consequentia patet. Sive enim statuis seriem finitam entium finitorum, quorum unum est ab alio, sive infinitam, extra totam seriem debet esse ens a se.

3. Probandum manet: *Ens a se est illimitatum.* Et revera: a) Ens a se in suo esse non limitatur ab exteriore agente. Nam talis limitatio non posset fieri nisi in eius productione. Atqui ens a se non est productum. Secus non esset a se. Neque est ex nihilo sine causa ortum. Nam nihilum non est ratio sufficiens τοῦ esse. Caret igitur ens a se origine et productione. b) Ens a se, quia est a se et non ab alio producente (qui exemplar rei producendae mente concipit et secundum illud rem huius determinatae limitationis producit), omnem rationem sufficientem habet in se, rationem e. g. cur sit, cur sit tale seu his proprietatibus praeditum. Ergo etiam rationem limitationis, si quae in eo esset, deberet habere in se. c) Iam age hoc praecise est absurdum. Videlicet ultimum, quod in ente a se (quasi in radice seu fundamento eius) invenimus, et ex quo omnes proprietates eius derivantur, est esse. Quodsi enim dicis: Ultima ratio in ente a se est „tale esse", etiam illud „tale" debet habere rationem sufficientem, quae tandem non manet alia nisi τὸ esse. Itaque ultima ratio omnium in ente a se est esse. Limitatio autem est defectus τοῦ esse. Si igitur

ens a se esset limitatum, ratio defectus τοῦ esse esset esse. Iamvero hoc repugnat. Similiter e. g. ratio insipientiae, foeditatis, debilitatis huius subiecti non est eius sapientia, pulchritudo, fortitudo. Nulla perfectio subiecto inhaerens est ratio suae negationis. Ergo in ente a se deest ratio sufficiens omnis limitationis τοῦ esse et consequenter ipsa limitatio. d) Aliis verbis: Esse in suo conceptu non continet ullam limitationem (ab ea praescindit). Ergo si esse quoddam caret origine et exsistit ex se, a se, vi sui ipsius, exsistit sine ulla limitatione seu est infinitum.

C.

Ex actione rerum. 1. Videmus entia mundana, praesertim viventia, agere: sentiunt, cogitant, volunt, localiter se movent etc. Actio est entitas, perfectio, quam ens potentia agendi praeditum nondum habet, sed acquirit. Est igitur agere acquirere novam entitatem seu perfectionem, quae ad meram potentiam agendi accedit.

2. His praemissis en argumentum: a) *Quidquid agit, non potest esse causa totalis et sufficiens suae actionis.* Nam actio est perfectio. Sed nemo dat, quod non habet. Ergo potentia seu virtus agendi non potest sola sibi dare actum, quem non habet. Ergo eget alio ente, cum quo suum actum comproducat. b) Illud alterum ens actum similem ei, quem comproducit, debet praecontinere aut formaliter (in eodem gradu perfectionis) aut eminenter (in maiore gradu). Nam nemo dat, quod non habet. Habet autem talem actum aut partialiter a se et partialiter ab alio, et redit quaestio (statuta, si vis, serie sive finita sive infinita), aut tandem aliquando totaliter a se. Iamvero agens actum suum habens totaliter a se est ens a se (Deus).

3. Probandum manet: *Agens, qui habet actum suum totaliter a se, est ens a se.* Et revera: a) Eius actus debet cum subiecto agente re identificari. Si enim ab eo distingueretur ut res a re, deberet iterum comproduci ab alio agente, et rediret quaestio. b) Subiectum, cum quo actus identificatur, debet esse a se. Si enim esset ab alio, etiam actus esset ab alio, neque eum haberet totaliter a se, et rediret quaestio.

4. Praeterea nota: a) Non dicimus comproductionem ipsam debere fieri actu, qui similis sit actui comproducendo, sed comproducentem, ut possit actum comproducendum causare, iam debere in se praecontinere actum actui comproducendo similem, et quidem aut formaliter aut eminenter. Non sufficit illum actum praecontinere virtualiter seu habere virtutem eum producendi. Nam in sola virtute comproducens nondum possidet ipsum actum ut talem ideoque comproducendo daret, quod ipse non haberet. b) Actio vocatur etiam motus, et argumentum solet proferri his verbis: Quidquid movetur, non a se solo, sed etiam ab alio motore simul movetur. Atqui non possunt omnia ab alio moveri. Ergo statuendus est motor immobilis, Deus.

5. Argumentum potest etiam ita institui. Ut agens A agat, eget comproducente B. Comproducens B ut agat, i. e. ut comproducat actum

agentis A, in ipsa comproductione eget comproducente C. Comproducens C ut agat, i. e. ut comproducat comproductionem comproducentis B; eget in ipsa comproductione comproducente D, et ita porro, usquedum perveniatur ad comproducentem ultimum, in quo agere et esse est idem.

D.

Ex possibilitate rerum. 1. Possibilia sunt aeterna (ante omnia existentia ab aeterno erat possibilitas), immutabilia (e. g. hominis essentia mutari non potest), necessaria (quasi indestructibilia). Harum proprietatum ratio sufficiens indicari debet. a) Hanc possibile non habet in se seu in suo conceptu. Nam in eo evidenter quidem apparet, quod hoc possibile est aeternum, immutabile, necessarium, sed non apparet, cur sit aeternum etc. Ergo possibile quodvis fundamentum seu rationem suarum proprietatum habet extra se. Et hoc fundamentum debet et ipsum esse aeternum, immutabile, necessarium. Nam in rationato non potest esse maior perfectio quam in ratione adaequata. b) Tale fundamentum non est res contingenter exsistens neque intellectus contingens. Nam et res et intellectus contingens illis tribus proprietatibus carent et suam propriam possibilitatem supponunt, de qua eadem quaestio redit. c) Neque tale fundamentum potest esse possibile quoddam. Nam rediret quaestio de ratione aeternitatis, immutabilitatis, necessitatis huius possibilis, et quodsi eam reponis in alio possibili, eadem quaestio redit, usquedum pervenis ad ens reale, quod nullam possibilitatem ante suam exsistentiam supponit, quod scil. non est ab alio, sed a se, seu in cuius essentia involvitur exsistentia et quod ab aeterno immutabiliter et necessario exsistit et omnem rationem suae exsistentiae, aeternitatis, immutabilitatis, necessitatis habet in se. d) Fundamentum possibilium (cf. ontologiam) est essentia divina per suam infinitam imitabilitatem. In ea omnia possibilia sunt fundamentaliter et eminenter tamquam in exemplari infinite perfecto. Praeterea intellectus divinus cognoscendo imitabilitatem essentiae divinae singula possibilia formaliter ab aeterno cognoscit.

2. *Aliud argumentum.* Possibilia quoad omnes notas essentiae rerum, quam exhibent, exsistentibus ad amussim respondent. Cf. Petrum possibilem et Petrum exsistentem. Est maxima harmonia inter ordinem possibilitatis et exsistentiae. Haec harmonia postulat rationem sufficientem. Atqui ubi duo invicem harmoniam in essentia sua prae se ferunt, requiritur tertius harmoniam instituens (e. g. inter arborem eiusque picturam intercedit pictor). Ergo exsistit auctor harmoniae inter ordines possibilitatis et exsistentiae. In eo possibilitas et exsistentia debent in unum coincidere, i. e. ipse exsistit vi suae essentiae seu essentia eius involvit exsistentiam. Si enim eius possibilitas et exsistentia essent distinctae, iterum quaereretur de ratione huius harmoniae. Et ita quidem post seriem sive finitam sive infinitam auctorum harmoniae tandem perveniri debet ad ultimum, qui est a se seu in quo possibilitas et esse est idem.

§ 3. Demonstratio physica.

Demonstratione physica non probatur nisi ens extramundanum, id quod contra atheos sufficit. Illud esse a se ulterius ostenditur ope demonstrationis metaphysicae.

A.

Ex motu locali. 1. Corpus non vivens ex se est iners seu ad motum indifferens (lex fundamentalis mechanica) ideoque debet motum ab alio accipere. Sidera igitur coelestia, quae moventur, motum ab alio acceperunt. Etiamsi statuitur series motorum, quorum unus alterum movet, tandem aliquando debet esse motor, a quo motus siderum processit, Deus. Nam hic motor extramundanus debet esse vivus (sive animal sive spiritus) et movet actione, quam aut habet totaliter a se (Deus), aut solum partialiter a se, et redit § 2 C.

2. *Obiciunt athei dicentes motum esse ab aeterno.* Sed hoc nihil est. Nam: a) Physici docent ex natura sua sola corpus esse iners. Ergo si sidera ab aeterno moventur, ab aeterno a motore extramundano motum accipere debuerunt. b) Metaphysice repugnat motus aeternus. Nam ex eius suppositione fluunt contradictoria. Ponamus e. g. Deum ab aeterno creare stuppam et in ea ignem. Quo spatio durationis egebit ignis ad stuppam comburendam? Ex natura sua unico temporis momento. Ex nostra suppositione ad hoc egeret tota aeternitate *(Suarez).* — Vel pone creari ab aeterno horologium, quod spira sua impellitur ad motum 36 horarum. Spira relaxata horologium stat. Post quantam durationem? Ex natura spirae post 36 horas. Ex nostra suppositione post aeternitatem. — Itaque quivis motus metaphysice (ex conceptu suo) necessario habet initium. c) Etiam ille, qui cum *Laplace* asserit sidera formata esse ex calidissimo globo nebulari, cuius motus ortus sit per vires chimicas et mechanicas attractionis, repulsus etc., non evitat necessitatem admittendi ens extramundanum. Supponamus aeternam globi illius exsistentiam. Motus eius non potuit nisi in tempore incipere (cf. b). Iam age fueruntne vires illae motivae in materia ante temporale initium motus? Vires illae, ubi primum exsistunt, necessario agunt. Ergo aut exsistebant ab aeterno et debuerunt ab ente extramundano impediri, ne ab aeterno in activitatem transirent, sed demum in tempore motum materiae causarent, aut (quod rationabilius dicitur) ab aeterno non fuerunt, sed demum in tempore ab ente extramundano in materia positae sunt. d) Ceterum multis rerum naturalium peritis etiam physice constat motum de facto non esse ab aeterno. Virtutes enim motivae corporum hinc paulatim minuuntur (mutantur in calorem, qui diffluit per continuam eradiationem in frigida spatia universi), inde sunt finitae (nam virtus motiva mensuratur celeritate et mole mota, quarum neutra in mundo est infinita). Ergo virtutes motivae aliquando in corporibus non fuerunt, deinde coeperunt agere et tandem totaliter exhaurientur. Ergo ens extramundanum eas in materia posuit.

B.

Ex ordine universi. 1. Ordo est dispositio plurium ad unum finem. Videmus in universo rerum et in singulis mirabilem dispositionem ad determinatos fines. Cogita e. g. systema solare eiusque motum, relationem terrae ad solem, condiciones vitales in terra, entia organica eorumque singula organa, relationes rerum mundanarum ad invicem etc. Sunt quidem diversa in mundo, quae recto ordine videntur carere. At in talibus diiudicandis cautione opus est, ne id, quod finem nobis ignotum habet, tamquam fine carens consideretur. Sed plurima in hoc mundo esse ordinatissima nemo sapiens negare potest. — Iamvero hic ordo aut ortus est casu, aut evolutione virium naturae, aut ab ente extramundano non intellegente, aut ab ente extramundano intellegente. Atqui non valent tria priora. Ergo ultimum. a) Ordo mundanus non est ortus casu. Nam casus absolutus (effectus carens ratione sufficiente) est absurdus, quia nihil caret ratione sufficiente. Quod relative ad nos vocatur casus, est eventus inexspectatus, qui semper habet rationem sufficientem, licet ignotam. Ergo casus, de quo sermo, aut est inanis locutio, aut dicitur ordo mundanus carere ratione sufficiente, et hoc est absurdum. b) Ordo mundanus non est ortus evolutione virium naturae. Talis suppositio nihil explicat, sed manet quaestio, cur vires naturae hae potius prae aliis exsistant, ita et non aliter sint dispositae, cur hic ordo prae alio inferiore aut meliore ex iis resultet, i. e. non affertur ratio sufficiens ordinis universi. c) Ordo mundanus non derivatur ab ente non intellegente. Tale enim necessario ageret. Maneret igitur quaestio, unde haberet suam determinationem ad producendum hunc ordinem prae alio. d) Ergo non quiescit intellectus, usquedum ascendat ad ens intellegens, liberum, quod omnia ad certos fines disposuit et hunc ordinem prae alio libere elegit.

2. *Haec conclusio confirmatur et magis explicatur.* a) Inductio docet: Ubi ordo, ibi causa intellegens. Ergo etiam ad explicandum ordinem universi hoc principio utendum est, donec alia hypothesis vera esse demonstretur. b) Ad hominem: In minoribus quivis sapiens causam intellegentem ordinis facile concedit. Ergo a fortiori in ordine tam universali, constante. Si e. g. leo pictus causam intellegentem postulat, a fortiori leo vivus. c) Materia mundana absurde a se esse supponitur. Sed est etiam indifferens quoad motum, directionem eius, aggregationem atomorum, magnitudinem, formam corporum, locum etc. Ergo debet exsistere causa intellegens haec omnia libere determinans et disponens.

C.

Sunt etiam alia phaenomena in mundo physico, ex quibus efficax argumentum exsistentiae entis extramundani deducitur.

1. *Organismi vitales postulant principium vitale a materia distinctum* nec sufficit mera atomorum aggregatio. Nam generatio aequivoca (origo viventis a non vivente) omnibus fatentibus repugnat. Ergo a

causa extramundana principia vitalia debuerunt in materia poni, et quidem tunc demum, quando terra erat sufficienter refrigerata, quia antea semina vitalia nimio calore consumpta essent. Et ita quidem statuitur necessitas entis extramundani. Quam consequentiam horrentes nonnulli materialistae (e. g. *Helmholtz*) dicunt semina vitalia involucro quodam obtecta ex alia stella in terram decidisse. At a) multis haec hypothesis impossibilis videtur. Nam illi organismi, antequam in terram pervenissent, in spatio mundano aut extremo frigore aut maxima siccitate ibi vigente interiissent. Aut saltem in athmosphaeram terrestrem decidentes orto per collisionem cum aëre maximo calore combusta essent. b) Non explicatur, cur illi organismi praecise conveniente tempore, terra sufficienter refrigerata et non antea deciderint. Huius convenientiae ratio sufficiens indicari debet, quia casus repugnat. c) Sed, quod totam doctrinam perimit, ita ultima vitae origo non explicatur. Nam manet quaestio, quomodo in altera illa stella vita orta sit. Et quia omnibus fere concedentibus totum universum quondam erat in statu nebuloso summi caloris, in quo organismi exsistere non poterant, debuerunt demum post sufficientem refrigerationem ab ente extramundano in materia poni.

2. Natura agit secundum constantes leges, quae ex se exceptionem non patiuntur, e. g. qui mortuus est, iam non redit ad vitam. Sed historia constat *miracula* seu exceptiones a legibus naturae revera accidisse, e. g. Christum mortuum resurrexisse. Atqui talia phaenomena, quia fiunt contra vel supra leges naturae, ex naturae activitate non explicantur. Ergo debet esse ens extramundanum, leges naturae ad libitum infringens.

3. *Anima humana est simplex et spiritalis* ideoque nec ex materia generantis oritur nec ex alia anima, sed solum immediate ex nihilo produci potest. Ergo supra materiam debet exsistere ens potens etiam spiritus ex nihilo producere, ens, quod et ipsum est spiritale, quia spiritualitatem dare nequit qui eam ipse non habet.

4. *Ordo inter intellectum nostrum et res* postulat auctorem extramundanum. Videlicet res omnes mundanae sunt cognoscibiles, i. e. determinant intellectum nostrum ad sui cognitionem, et intellectus est capax eas cognoscendi. Illa mutua adaptatio exigit adaptatorem extramundanum. Ubi enim duo sunt invicem adaptata (e. g. arbor eiusque imago), debet exsistere tertius adaptans (pictor) isque rationalis, quia adaptando debet utrumque terminum comparare. Et quia omnia mundana sunt cognoscibilia seu intellectui nostro adaptata, ille adaptator debet esse ens summae intellegentiae omnes res mundanas cognoscens. Ulterius in illo adaptatore (ne in infinitum novi adaptatores statuantur) adaptatio inter intellectum et obiectum cognitum debet adesse per identitatem. Quod non est ita intellegendum, ac si intellectus illius adaptantis cum omnibus rebus pantheistice esset identicus. Nam intellectus est facultas spiritalis a rebus materialibus distincta. Ergo intellectus illius adaptantis potius cum natura spiritali eiusdem ad-

aptatoris tamquam suo obiecto identificatur. Et ita quidem illud ens in essentia seu natura sua omnia praeter se intellegit, quamquam ad cognitionem ab iis non determinatur.

§ 4. Demonstratio moralis.

Supponimus humanam naturam, utpote nobilissimam inter visibilia, non esse deordinatam et concludimus exsistere illud ens, quod ab indole humani intellectus et voluntatis postulatur.

A.

Ex desiderio beatitudinis perfectae. 1. Beatitudo perfecta obiectiva est bonum (vel cumulus bonorum), cuius possessione desiderium boni in potentia appetitiva totaliter satiatur. Ipsa possessio illius boni satiantis est beatitudo perfecta subiectiva.

2. Quivis homo experientia teste tendit in beatitudinem perfectam. Nam ex una parte non potest appetere malum ut tale, sed solum bonum, et ideo quaerit bona, quantum fieri potest, a malis epurata. Ex altera parte bona semper maiora desiderat. Uno obtento non sistit, sed mox maius quaerit neque umquam in hac vita ad quietem pervenit. Iamvero haec appetitio boni semper maioris numquam quiescens est ipsa tendentia in beatitudinem perfectam seu in plenam satiationem desiderii boni, in qua amplius non sit maius, quod appetatur.

3. Appetitus elicitus est actus, quo appetitur bonum ut cognitum. Appetitus innatus est naturale pondus seu innata gravitatio in bonum, propensio necessaria sine praevia cognitione. a) Ex eo, quod quivis homo maius semper bonum desiderat, a malo, quantum fieri potest, epuratum, iure concludimus: Est in homine appetitus innatus non solum boni generatim, sed etiam boni perfecte satiantis seu beatitudinis. Et haec quidem innata inclinatio hominem impellit, ut appetitu elicito seu facultate appetitiva ad bona appetenda utatur et ita magis magisque ad statum beatitudinis perfectae accedat. Similiter e. g. descendens de monte lege gravitatis tamquam naturali pondere impellitur ad descensum quovis gressu quaerendum. b) Consequenter ad appetitum beatitudinis innatum homo appetitu elicito necessario detestatur malum et necessario amat beatitudinem perfectam, quando eam mente abstracte et generaliter concipit. Simul vero libere eligit appetitu elicito inter bona concreta et particularia, quae tamquam media ad statum semper meliorem procurandum apprehenduntur.

4. Est igitur appetitus innatus beatitudinis ipsa naturalis et necessaria inclinatio in bonum hominis proprium, qualis in quavis natura, praesertim rationali, invenitur eiusque totam vim activam pervadit. Et quia haec naturalis inclinatio per statum beatitudinis ad plenam actuationem ita pervenit, ut ibi iam nihil restet, in quod ulterius natura inclinetur, ideo beatitudo est finis illius inclinationis et eo ipso finis internus ipsius naturae humanae.

5. Iam age beatitudo perfecta, quia est finis internus hominis, non potest constitui mera delectatione sensuum seu non potest actuari in parte sensitiva hominis. Nam ipsa experientia testatur hominem bonis sensitivis non satiari. Accedit ratio interna: Finis (beatitudo) debet esse naturae ita accommodatus, ut quo nobilior sit natura, eo sublimior sit eius finis. Quod deprehendimus e. g. in brutis. Quo perfectior est eorum natura, eo altioribus finibus inserviunt. Naturae autem humanae nobilissima pars est spiritualis (intellectus, voluntas). Ergo beatitudo perfecta debet tamquam summum gaudium (seu possessio boni perfecti) esse in voluntate.

6. Obiectum voluntatis non est hoc vel illud determinatum bonum, sed bonum simpliciter, i. e. omne id appeti potest, quod aliquam rationem boni habet. Tale igitur desiderium boni in beatitudine perfecta debet perfecte expleri. Iamvero hoc non fit nisi per amplexum boni infiniti, quod tamquam aliquo modo praesens (saltem abstractiva seu mediata quadam valde perfecta cognitione intellectuali) cum voluntate coniungitur. Nam supposito gaudio de bono finito quantumvis magno restat altius bonum appetendum, et desiderium boni in voluntate nondum est satiatum. Ita e. g. studium scientiae simpliciter non expletur sola scientia matheseos, quia manent alia addiscenda.

7. *His suppositis en argumentum:* Homo naturali et irresistibili inclinatione tendit in beatitudinem perfectam, quae non potest obtineri nisi proponatur voluntati bonum infinitum tamquam aliquo modo praesens. Atqui voluntas et tota natura humana esset monstruosa, si illud obiectum, quo solo beatitudo perfecta hominis obtineri potest, non exsisteret. Iamvero tale quid non est admittendum. Nam si omnia in mundo pulcherrimum ordinem prae se ferunt, etiam natura humana est ordinata eo sensu, quod eius fundamentalis tendentia non dirigitur in chimaeram (beatitudinem non exsistentem). Ergo exsistit bonum infinitum (Deus).

8. *Praeterea nota:* a) Sunt in homine diversi appetitus innati. In parte sensitiva e. g. appetitu innato fugit mortem et tendit in sui conservationem, fugit dolorem et tendit in impassibilitatem. In parte intellectiva appetitu innato tendit in bonum semper maius seu in beatitudinem. Appetitum innatum in parte sensitiva homo ad maiora bona obtinenda vincere potest. Ideo videmus homines mortem et dolorem libere subeuntes. Appetitum vero innatum beatitudinis, qui est in parte nobilissima intellectuali, homo non potest vincere. Nemo est, qui sincere nolit esse beatus, etiamsi forte obiectum beatitudinis perfectae falsum sibi fingit. b) Ex eo, quod inferiores appetitus innati in homine non satiantur (debet mori, patitur dolores), non licet concludere etiam illum appetitum innatum, quo regitur nobilissima eius pars intellectiva, super omnia visibilia eminens, posse esse sine impletione. Tunc revera quod est fastigium totius mundi, spiritus humanus, tenderet in chimaeram. c) Obici potest: Bruta inclinatione naturali tendunt in plenam satiationem appetitus sensitivi et nihilominus eam non obtinent. Ergo a pari etiam homo potest tendere in plenam satiationem appetitus rationalis (beatitudinem) sine finali successu. Sed contra est primo, quod bruta tendunt in plenam appetitus satiationem solum in hoc momento particulari (futura enim non cognoscunt), et hanc saepe obtinent. E contrario homo tendit in beatitudinem futuram,

et hanc Deo non exsistente non assequeretur. Ergo nulla est paritas. — Secundo, eadem tendentia, quae in brutis invenitur, est etiam in appetitu sensitivo hominis eamque in homine frustrari posse concedimus. Ergo non est, cur non frustretur in bruto, quod est homine vilius. Neque ita frustratur finis bruti. Nam brutum ordinatur ad commodum enti altiori (homini) praestandum. At homo ad nullum ens altius in hoc mundo visibili ordinatur, sed omnia ad ipsum. Deo igitur non exsistente esset ordinatio bruti ad hominem, sed in homine, fastigio totius universi, esset summa deordinatio, quia naturali inclinatione ordinaretur ad chimaeram, i. e. ad bonum infinitum non exsistens.

B.

Ex synteresi. 1. Intellectus humanus habet magnam facilitatem cognoscendi prima dictamina moralia, quibus actiones liberae reguntur, e. g. bonum esse faciendum, malum vitandum, parentes colendos, servanda promissa etc. Haec facilitas vocatur synteresis (habitus primorum principiorum moralium). a) Per synteresim homo cognoscit bonum esse faciendum et malum vitandum non solum publice, sed etiam in occulto, etiam quoad actus internos, sub quavis condicione, etiam abiectis bonis omnibus, immo cum iactura vitae. b) Haec principia moralia mirum dominium in hominem exercent, a quo se extricare nullo modo potest. Quodsi ea non observat, sentit conscientiae remorsus. Hinc scelestissimus quisque studet etiam immania crimina excusationibus, virtutis specie tegere nec patitur dici iniustus. Nemo hominum est tam perversus, ut velit esse malus et ab aliis malus haberi. c) Illa dictamina moralia debent esse vera, seu est vera distinctio inter bonum et malum, et homo revera obligatur ad bonum faciendum et malum vitandum. Secus error (hominem obligari ad bonum faciendum) esset causa ordinis inter homines, veritas (nullum esse bonum morale) causa perditionis privatae et socialis. — Sed vera obligatio supponit verum obligantem seu auctoritatem, quae hominem adigit ad illa dictamina moralia observanda. Ergo talis auctoritas debet exsistere, et quaeritur, quaenam sit.

2. *His praemissis en argumentum:* Haec tria, facilitas cognoscendi dictamina moralia, inextricabile dominium, quod in mentem hominis exercent, obligatio, qua homo ad ea observanda debet ligari, non explicantur nisi admissa exsistentia Dei. a) Non enim possunt haec omnia derivari ex humana lege et educatione. Nam primo illa dictamina etiam ante legem et educationem vel sine iis in hominibus etiam rudioribus sine difficultate reperiuntur, immo interdum contra legem humanam urgent. Ergo ex sola lege humana aut educatione non fluunt. — Deinde lex et educatio in diversis orbis partibus sunt diversae. Sed illa tria sunt ubique eadem. — Tandem lex humana et educatio non exercent in mentem hominis inextricabile dominium. Immo facile homo scelestus spernere solet, quae educatione didicit vel quae civitas praecipit. Tamen a iugo illorum dictaminum non potest se extricare. b) Neque explicantur illa tria ex humana natura sola, ita ut Deus non exsistat. Nam primo ex humana natura sola non

potest fluere obligatio vitandi malum sub quavis condicione, etiam cum iactura vitae et destructione ipsius naturae humanae. Nulla enim natura tendit in sui destructionem. — Deinde homo saepe sentit vehementem inclinationem naturalem ad bona prohibita appetenda. Observationem legis moralis saepe sequuntur mala temporalia, transgressionem voluptates. Deo non exsistente homo nec tam severa dictamina nec conscientiae remorsus nec inextricabilem obligationem tam facile, perpetuo, indelebiliter sibi finxisset. — Tandem dicimus: Ex natura humana sola nulla obligatio fluere potest. Nemo enim semet-ipsum obligat, nemo propter rationalem suam naturam solam tenetur rationabiliter agere, si actio contraria ipsi est utilis aut iucunda. c) Ergo exsistit Deus, a quo omnis bonitas et obligatio moralis derivatur et qui tamquam legislator inextricabile iugum illorum dictaminum et facilitatem innatam ea cognoscendi intellectui indidit.

3. *Idem argumentum* ex iis, quae sub 1c dicuntur, breviter ita deducitur: Sufficiens obligatio hominem adigens ad bonum faciendum et malum vitandum est absolute necessaria. Secus perit ordo socialis. Atqui sufficiens obligatio neque ex natura humana ut tali neque ex lege humana neque ex alio fonte fluit, si Deus non exsistit. Nam Deo non exsistente quivis homo est autonomus, et nemo habet ius libertatem eius restringendi. Solus ille potest hominem praecepto ligare et aliis sub se legitimam auctoritatem praeceptivam committere, qui habet hominis absolutum dominium. Unde videmus hac nostra aetate, quomodo religionis neglectus homines ducat ad perversionem privatam et socialem.

4. Homines ope synteresis per discursum ad cognoscendam exsistentiam Dei pervenire possunt haec ex ordine cognoscentes: Dictamina illa moralia, quae per synteresim apprehenduntur, sunt rationabilia. Praeterea debet eis inesse vis obligatoria. Secus non observarentur, et nullus ordo inter homines exsisteret. Iamvero omnia in mundo sunt ordinata, ergo etiam humana natura et societas recto ordine carere non potest. Atqui obligatio non est sine obligante. Ergo debet exsistere ens, quod illa dictamina homini obligando imponit. Hoc vero non potest esse nisi ens homine superius. Ergo tale ens (Deus) exsistit. — Alii homines cogitando forsitan ita procedunt: Antea ex rebus tamquam effectibus cognoscunt Deum omnium auctorem et dominum. Deinde concludunt: Deus habet ius obligationem hominibus imponendi et ante omnia certe obligat ad illa prima dictamina observanda. Nam sine iis ordo inter homines non stat. Iamvero Deus pro sapientia sua debet ordinem inter homines velle. Ergo debet ad illa dictamina observanda obligare. Cf. § 80 B 3 et 4.

§ 5. De argumento ontologico.

Quaeritur, utrum ex ipso conceptu Dei exsistentia eius erui possit. Est argumentum a priori (non ex consideratione rerum mundanarum tamquam effectuum Dei seu argum. a posteriori) vel potius a simultaneo (quia exsistentia Dei in et cum conceptu eius simul dicitur apprehendi).

1. Ens a se, necessarium, infinitum in suo conceptu involvit exsistentiam. Tamen ex eo solo, quod a nobis *cogitatur* exsistens, nondum sequitur, quod exsistit. Hic esset illegitimus transitus ex ordine ideali in ordinem realem.

2. Nihilominus dicimus (contra nonnullos negatores): Si ens a se est intrinsecus possibile, eo ipso exsistit. Nam eius essentia involvit exsistentiam. Si enim essentia eius manere posset mere possibilis, non exsistens, non involveret exsistentiam et ideo non esset essentia entis a se. Qui igitur cognoscit entis a se internam possibilitatem, inde simplici discursu eruere potest eius exsistentiam, sicuti ex aseitate eruitur infinitas vel ex infinitate alia proprietas. — Hoc valet de solo ente a se. In entibus ab alio ex possibilitate numquam possum deducere exsistentiam, quia eorum essentia exsistentiam non continet, licet possit exsistens cogitari, i. e. licet praeter eorum essentiam possim simul concipere exsistentiam, ut si dico „mons aureus exsistens". Nam „exsistens" in „monte aureo" non continetur, sicut „exsistens" involvitur in „ente a se". Et ideo, si mons aureus cogitatur non exsistens, non corrumpitur eius conceptus, sicuti corrumpitur conceptus entis a se.

3. Possibilitatem internam rei finitae intellectus noster cognoscit videns inter notas conceptus non esse repugnantiam (homo volans, sol motus, lapis cogitans, circulus quadratus). Sed haec regula eget explicatione: Notae rei, de cuius possibilitate quaeritur, debent rem cum sufficiente claritate repraesentare, scil. ita, ut in se est vel esset, si exsisteret. Si notae rei sunt obscurae, non licet ex eo, quod primo aspectu non videntur invicem pugnare, intrinsecam rei possibilitatem deducere, sed debent illae notae, si fieri potest, profundius examinari, ut earum compatibilitas vel incompatibilitas appareat. Cogita e. g. „perpetuum mobile" vel conceptum machinae vaporeae ante saecula, cum vis vaporis esset ignota.

4. Notae propriae conceptus entis a se, necessarii, infiniti non sunt cognitae, ut in se sunt. Deum enim, ut in se est, non videmus ideoque notiones ex eo non haurimus, sed applicamus ad eum notiones mundanas addita negatione (ens non finitum, non causatum, non contingens). Ideo intellectus noster talem Dei conceptum componens (ens + non causatum) ex eo solo nequit colligere, utrum notae eius se mutuo tollant necne, seu utrum sit conceptus rei possibilis an chimaerae.

5. Ergo argumentum: „Deus est ens, quo maius cogitari non potest. Atqui ens exsistens est maius non exsistente. Ergo Deus exsistit", tunc haberet vim probandi, si a priori constaret interna possibilitas „entis, quo maius cogitari non potest". Ex sola non-repugnantia notarum huius conceptus interna possibilitas talis entis deduci non potest. Ideo distinguo maiorem: Deus cogitatur ut ens, quo maius cogitari non potest, concedo. Deus est tale ens, subdistinguo: ita, ut possibilitas talis entis a priori sit certa et clara, nego; ita, ut haec possibilitas debeat a posteriori probari, concedo. Concedo minorem. Contradistinguo consequens: Ergo Deus cogitatur ut exsistens, concedo. Ergo Deus exsistit, subdistinguo: Et hoc patet ex ipso conceptu Dei, nego; a posteriori, concedo.

6. Argumentum hoc proposuit *s. Anselmus* (Proslog. c. 2): „Convincitur etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intellegit, et quidquid intellegitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Exsistit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re." „Insipiens" concedit Deum „esse in intellectu" seu nos habere conceptum Dei, tamen dicit hunc conceptum non esse rei possibilis, sed chimaerae intrinsecus repugnantis. — Contra s. Anselmum pugnavit *Gaunilo*, monachus Montismaioris, in „libro pro insipiente". Instauraverunt hoc argumentum *Cartesius* et *Hegel*, ex scholasticis *Vazquez*. Etiam *Leibniz* ei ad tempus adhaerebat.

SECTIO II.

De cognoscibilitate exsistentiae Dei.

Hic iam supponimus Deum exsistere et hominibus se revelasse. Quaerimus, quid ipse in sua revelatione dicat de cognoscibilitate suae exsistentiae.

§ 6. Homo potest solo rationis lumine exsistentiam Dei certo cognoscere. D.

Statuitur contra *kantianos, positivistas* (cf. § 1), *modernistas,* qui negant nos per illationem logicam ex rebus Deum cognoscere posse. De traditionalismo et ontologismo cf. §§ sqq.

1. *Ex Sap 13, 1—9.* a) Exsistentia Dei potest cognosci naturali intellectu. Cf. v. 1: „Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intellegere eum, qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt, quis esset artifex." Ignorantes Deum secundum textum graecum sunt *μάταιοι φύσει*, i. e. non sunt bene usi sua natura intellectuali. b) Est cognitio facilis, immo facilior quam investigatio mundi. Cf. v. 9: „Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius dominum non facilius invenerunt?" c) Fit ex rebus per discursum. Cf. v. 5: „A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri." Melius graec.: *Ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.* Ex magnitudine et pulchritudine creaturarum Deus clare cognoscitur per comparationem (*ἀναλόγως*), i. e. per progressum a minore ad maius. d) Cognitio haec tanta est, quanta sufficit ad Deum colendum. Cf. v. 3: „Quorum [solis, lunae] si specie delectati deos putaverunt, sciant [debuerunt scire], quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit."

2. *Ex Rom 1, 18—21.* a) Cognitio Dei acquiri potest, et quidem facile. Nam gentes eam habuerunt, sed obfuscaverunt. Cf. v. 19: „Quia quod notum [*γνωστόν* = cognoscibile] est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit." V. 21: „Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum." b) Acquiritur haec cognitio ex rebus per discursum. V. 20: „Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles." Sensus est: Invisibiles Dei proprietates deducuntur ex rebus creatis mundi (*ἀπὸ κτίσεως κόσμου*; *κτίσις* = res creata), scil. per ea, quae facta sunt (*τοῖς ποιήμασιν*), ope discursus mentis (*νοούμενα*) distincte et clare cognoscuntur (*καθορᾶται*). c) Cognitio tanta est, quanta sufficit ad Deum colendum. Nam gentes vituperantur, quia ea non sunt usi, sed eam perverterunt.

V. 18: „Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent.“ Ideo Deus in poenam crimina eorum permisit (cf. v. 24 sqq).

3. Indirecte patet *ex Rom 2, 12 14 15.* V. 12: „Quicumque enim sine lege [mosaica] peccaverunt, sine lege peribunt, et quicumque in lege [mosaica] peccaverunt, per legem iudicabuntur.“ V. 14 15: „Cum enim gentes, quae legem [mosaicam] non habent, naturaliter [naturali cognitione ducti] ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem [mosaicam] non habentes ipsi sibi sunt lex [per rationem naturalem], qui ostendunt opus legis [naturalia praescripta legis mosaicae] scriptum in cordibus suis etc.“ Est sermo de gentibus infidelibus, non de baptizatis (ut voluit *Estius*). Nam gentes baptizatae naturalia praescripta moralia cognoscunt ex lege positiva Veteris et Novi Testamenti. — Itaque iuxta Paulum possunt homines obligationem legis naturalis sine ulla revelatione cognoscere eamque non observantes a Deo puniri. Atqui nemo cognoscit obligationem sine obligante. Ergo una cum lege naturali possunt homines sine revelatione cognoscere Deum tamquam auctorem ordinis moralis.

4. *Confirmatur* praesertim facilitas cognitionis e. g. Ps 18, 2: „Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum etc.“ Iob 12, 7—9: „Nimirum interroga iumenta, et docebunt te, et volatilia coeli, et indicabunt tibi. Loquere terrae, et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. Quis ignorat, quod omnia haec manus Domini fecerit?“ — Etiam ex ordine mundano et ex providentia sua Deus potest cognosci. Cf. Act 14, 16 (loquuntur Barnabas et Paulus): „Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra.“ Act 17, 25—28.

5. *Patres* clare docent Dei exsistentiam a posteriori ex rebus (ex ordine physico, morali, historico seu providentiae) certo cognosci posse. *Tatianus* (Adv. Graecos oratio 4): „Hunc [Deum] ex his, quae creavit, cognoscimus et potentiam invisibilem ex operibus apprehendimus.“ *Irenaeus* (Adv. haereses 2, 9): „Ipsa enim conditio [mundi] ostendit eum, qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit.“ *Origenes* (Contra Celsum 1, 23): „Quanto igitur efficacius et omnibus istis figmentis melius est hominem ex visibilibus persuasum bono ordine mundi venerari creatorem unum illius, qui est unus, illius qui secum omni ex parte consentit, ita ut non possit a pluribus creatoribus fieri.“

6. *Ex definitionibus ecclesiae* huc spectat *vaticani* concilii sess. 3, can. 1 de revel.: „S. q. d. Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s.“ Cf. ibid. cap. 2.

7. *De atheis* nota: a) Athei *practici* sunt multi, qui scil. Deum mente profitentur, factis negant. b) *Theoretici negativi*, qui scil. postquam ad usum rationis pervenerunt, sine culpa supremum numen totaliter ignorant per totam vitam ignorantia invincibili (quam sine magna difficultate deponere non possunt), non exsistunt. Cf. argumenta allata. Tamen non dicimus quemvis hominem (cogita gentes silvaticas) ad claram, distinctam omnium proprietatum Dei cognitionem de facto pervenire. Propter adversas circumstantias, in qui-

bus homo versatur, haec cognitio potest manere imperfecta et obscura. Semper vero tanta est, quanta requiritur, ut homo sciat se auctoritate quadam invisibili ad bonum faciendum et malum vitandum obligari. c) *Theoretici positivi* sunt sat multi, ii scil., qui cognitionem exsistentiae Dei antea habuerunt et nunc intellectu propter peccata obscurato pertinaciter iudicant Deum non esse iudicio opinativo (vel forte interdum etiam subiective certo). Haec species atheismi ideo est possibilis, quia demonstratio exsistentiae Dei, quae fit per plures syllogismos, respectu cuiusvis intellectus non gaudet evidentia stricta (intellectum ad assensum necessitante ut „bis bina sunt quattuor"), sed solum lata, quae si adest, intellectus debet a voluntate ad assensum impelli (cf. § 116). Tunc voluntas, praesertim si agitur de materia iniucunda, potest intellectum ab assensu arcere et ad considerandas rationes contrarias convertere, immo potest ei contrarium assensum imperare propter falsa argumenta speciem veritatis prae se ferentia. d) *Ethnici* non sunt athei, sed admittentes supremum numen expressiorem eius ideam erroribus corrumpunt.

§ 7. De traditionalismo.

Explicatur. 1. *Lamennais* (Essai sur l'indifférence en matière de religion, Parisiis 1817 sqq) docet unicum veritatis criterium seu unicum motivum, quo intellectus ad assentiendum veritati impellatur, esse „sensum communem" seu perpetuum consensum traditionalem generis humani. Non interna rei evidentia motus, sed fidem praebens communi traditioni per institutionem a parentibus, magistris etc. propositae intellectus noster ad veritatis cognitionem pervenit. Ideae in intellectu generantur verbis externis, quibus homo ab aliis edocetur. Nonnulli traditionalistae putabant ideas rerum nobis esse innatas et per verba institutorum excitari vel saltem perfici. — In quantum huc pertinet, traditionalismi systema haec habet: a) Deus se primo homini revelavit eique communicavit notitiam suae exsistentiae, primorum principiorum moralium etc. Adam Deo credidit exsistere Deum. b) Haec exsistentiae Dei notitia per traditionem et doctrinam ad posteros est transmissa. Filii et discipuli exsistentiam Dei credunt parentibus et magistris, a quibus edocentur. c) Traditionem de Dei exsistentia esse primigeniam, ab Adamo repetendam, praesertim inde patet, quod omnes homines in admittendo supremo numine consentiunt. d) Homo non potest Dei exsistentiam ex rebus creatis cognoscere (ne obscure quidem) aut demonstrare, neque antequam neque postquam eum per illam naturalem fidem cognovit, quam suis parentibus et institutoribus praebet.

2. *Ventura* et professores *lovanienses (Ubaghs)* quoad puncta a—c cum *Lamennais* consentiunt et praeterea statuunt: a) Homo non potest ex rebus exsistentiam Dei demonstrare, antequam eam per illam fidem naturalem cognovit. Tamen post illam fidem eam ex rebus demonstrare valet. b) Doctores *lovanienses* praeterea concesserunt (in epistula die 1. februarii 1860 ad congregationem indicis missa) hominem ante illam fidem et institutionem ab aliis perceptam vagam quandam exsistentiae Dei notitiam ex creatis acquirere posse, licet nequeat eam vere demonstrare. Institutio humana et fides eam consequens iuxta eos non est causa, sed condicio, ut praevia illa et vaga Dei cognitio

ex creatis hausta in homine evolvi possit. *Ventura* hoc ultimum (b) non videtur concessisse.

Refutatur. 1. Traditionalismus *pugnat cum Scriptura,* quae expresse dicit Deum ex creatis per discursum seu veram demonstrationem facile et certo cognosci posse. Sermo est evidenter de prima Dei cognitione, non de cognoscibilitate Dei demum post illam notitiam, quae iuxta traditionalistas ex revelatione primitiva per humanam fidem et institutionem accipitur.

2. *Pugnat cum Patribus,* qui traditionalismum ignorant, immo contrarium docent. *Ioannes Chrys.* (In epist. ad Rom. homiliae 3, 2): „Cognitionem sui Deus hominibus a principio indidit. . . . Et unde notum est, o Paule, quod Deus ipsis cognitionem indiderit? Quia, inquit, quod notum est eius, manifestum est in illis. At haec sententia est, non demonstratio; tu vero mihi proba et ostende cognitionem Dei manifestam fuisse illis, sed sponte illos praetermisisse. Unde ergo manifesta erat? Vocemne illis emisit? Minime; verum id effecit, quod magis illos quam vox quaelibet attrahere poterat: creatum orbem in medio posuit, ita ut sapiens, idiota, scytha, barbarus ex solo visu visibilium pulchritudinem edoctus ad Deum conscendere posset." *Augustinus* (Serm. 141, 2, 2): „Unde illi impii [Rom 1, 18] veritatem detinent? Numquid Deus ad quemquam eorum locutus est? . . . Audite quod sequitur, et ostendit. Quia quod notum est Dei, inquit, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Manifestavit illis, quibus legem non dedit? Audi, quomodo manifestavit. Invisibilia enim eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum . . . interroga omnia et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent: Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt."

3. *Pugnat cum experientia.* Nam in cognoscenda exsistentia Dei ad institutionem hominum nemo solet provocare. Ceterum systema traditionalismi, etiam philosophice spectatum, est falsum, quatenus asserit intellectum humanum ad veritatem cognoscendam non moveri interna rei evidentia, sed sola auctoritate. a) Hoc evidentissimae conscientiae repugnat. Sunt multa, quae vera habemus, quia intellegimus ea aliter esse non posse, non quia alii hoc dicunt. b) Fidem debet praecedere certa cognitio illum, cui credendum est, locutum esse et effata eius fidem mereri. Hanc notitiam praeviam non haurimus ex locutione eius, cui credimus, sed ex interna evidentia facti locutionis et effatorum credibilitatis. c) Falsum est, quod dicunt de origine conceptuum ex verbis. Verbum enim est signum conceptus eiusque exsistentiam in mente supponit.

4. Iuxta doctrinam conc. *vaticani* (sess. 3, cap. 2) „revelatio absolute necessaria dicenda non est", quamquam ei tribui debet, „ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint". Doctrina Lamennais damnata est a *Gregorio XVI* per litteras encyclicas „Singulari" ad Galliae episcopos die 25. iunii 1834 missas. Contra *Augustinum Bonnetty,* Lamennais sectatorem, congreg. indicis 11. iunii 1855 declaravit: „Ratiocinatio Dei exsistentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest." Simul laudavit methodum, qua scholastici exsistentiam Dei probare consueverant. Forma mitissima traditionalismi (2b) non videtur esse ab ecclesia expresse reprobata.

§ 8. De ontologismo.

Iam antiquitus *eunomiani,* discipuli *Eunomii,* episcopi cyziceni († ca 395), et *Aëtii,* docuerunt nos Deum tamquam *ἀγέννητον* (innascibilem) immediate hic in terra videre et perfecte comprehendere. Saeculo XVIII *Malebranche* et saec. XIX nonnulli *(Gioberti, Rosmini),* praesertim in Gallia et Belgio *(Fabre, Ubaghs),* asserebant nos habere in terra immediatam Dei visionem, licet obscuram et solum directam (non reflexam, i. e. interna conscientia non attingibilem). Iuxta hanc opinionem Deum non cognoscimus per medium creaturarum, sed ab ipso ut obiecto motivo ad eum cognoscendum immediate determinamur et in eo omnia percipimus. Ideas universales, quae sunt aeternae, immutabiles, necessariae, non ab extra ex rebus haurimus (via psychologica, psychologismus), sed in aeterno, immutabili, necessario ente a se (ontologismus) conspicimus. — Ontologismus esse transcendentale (meram negationem nihili), quod in omnibus rebus invenitur et cuius conceptus est cuivis maxime notus, confundere videtur cum ente infinito divino. Ex eo, quod hoc esse transcendentale a rebus abstractum perspicimus, concludit nos esse divinum immediate intueri et in eo omnia cognoscere. Hoc systema, in quantum negat Dei primam cognitionem ex rebus hauriri, *pugnat:*

1. *Cum Scriptura.* Textus supra citati agunt de prima Dei cognitione ex creaturis haurienda. Praeterea Deus expresse dicitur esse in terra invisibilis. Io 1, 18: „Deum nemo vidit umquam." 1 Tim 6, 16: „Qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest."

2. *Cum Patribus,* qui iam contra eunomianos absolute negant nos in terra Deum videre. *Origenes* (De principiis 1, 1): „Sicut oculus corporeus ipsum in se solem intueri nequit, et quantus sit fons corporeae lucis, ex radiis per fenestram incidentibus coniectamus, ita oculus mentis essentiam Dei videre nequit, sed ex operibus divinae providentiae, quae sunt radiorum instar, considerat, quantus sit Deus." *Basilius* (Adversus Eunomium 1, 14): „Constat ipsam quidem essentiam [Dei] nulli nisi Unigenito et Spiritui Sancto cogitabilem esse, sed ab operationibus Dei subvectos nos et per ea, quae condita sunt, conditorem intellegentes sic bonitatem ac sapientiam eius percipere. De Deo enim notum est, quod cunctis hominibus Deus manifestavit."

3. *Cum conscientia nostra,* quae immediatam cognitionem Dei ignorat. Cur per reflexionem homo huius visionis numquam conscius fit?

4. *Pugnat cum imperfectione ideae, quam de Deo habemus.* Essentia enim Dei est simplicissima ideoque si videtur, tota cum omnibus suis perfectionibus videtur. Non explicatur, cur nos ad eas cognoscendas egeamus multis syllogismis sat difficilibus, ut e. g. ex aseitate probemus infinitatem etc.

5. Quomodo idea Dei immediate visi totaliter obscuratur in atheis, corrumpitur in ethnicis? *Athei* pertinaciter negant Deum exsistere. Sed nemo sanae mentis potest negare quod videt. *Ethnici* numini divino e. g. corpus tribuunt. Sed quomodo hoc fieri potest, si Dei

simplicitatem immediate intuentur? Ideo *congregatio inquisitionis* die 18. septembris 1861 declaravit septem propositiones ontologismi tuto tradi non posse.

§ 9. De idea Dei innata.

1. Post *Thomassinum, Tournely, Klee, Staudenmaier,* praesertim *Kuhn,* professor tubingensis, hanc doctrinam proposuit: Est in homine idea innata Dei, non intuitiva (qualis per solam visionem acquiritur), sed analoga et abstractiva, Deum repraesentans imperfectius quam in se est, ac si hausta esset ex rebus creatis, quae sunt Deo in gradu infinito imperfectiores. Imperfecta et obscura haec idea postea per mundi considerationem aliquantulum completur et expolitur. „Hiermit [per effata Patrum] ist als das Grundelement der natürlichen Gotteserkenntnis die unserem Geiste eingepflanzte Gottesidee bezeichnet.... [Diese] ist aber für sich allein nur erst der Anfang und das Prinzip der Gotteserkenntnis, nur gleichsam der Selbstlauter des Wortes Gott, zu dem noch die Mitlauter fehlen. Diese kommen ihm aus der Betrachtung der Welt im Lichte der ihm unmittelbar einwohnenden Idee Gottes zu" (Gotteslehre[2] p. 542). — Independenter ab hac idea innata neque a priori neque a posteriori exsistentia Dei ab homine cognosci potest.

2. Haec doctrina *pugnat cum Scriptura,* quae ideam Dei innatam non solum ignorat, sed implicite negat. Secus enim auctor Sap 13, 1 sqq certe ad eam provocasset, ut efficacius probaret gentes Deum ignorantes fuisse inexcusabiles. S. Paulus Rom 1, 19 sqq scit unicum modum, quo Deus gentibus suam exsistentiam manifestavit: per opera sua (v. 20), non per ideam innatam.

3. Videntur primo aspectu *nonnulli Patres,* praesertim antiquiores, ideam Dei innatam docuisse, sed explicandi sunt de innata intellectus facilitate perveniendi ad notitiam Dei ex creaturarum consideratione. *Tertullianus* (Adv. Marcionem 1, 10): „A primordio rerum conditor harum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur.... Animae enim a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in aegyptiis et in syris et in ponticis." Difficiliora effata inveniuntur e. g. apud *Iustinum,* iuxta quem (Apol. 2, 6) „Dei appellatio non nomen est, sed rei non enarrabilis insita naturae hominum opinio". *Clemens Alex.* (Stromata 5, 14, 133, 7): „Parentis igitur ac rerum omnium effectoris omnia ab omnibus nativa quadam vi ac sine disciplinae argumento percipiuntur." Idem (Paedagogus 3, 1, 1, 1): „Est ergo, ut videtur, disciplinarum omnium pulcherrima et maxima se ipsum nosse. Si quis enim se ipsum norit, Deum cognoscet." Haec sunt forte tentamina argumenti, quod ex indole animae humanae et actuum eius pro exsistentia Dei deducitur (§ 3 C 3, § 4).

CAPUT II.
De proprietatibus divinis.

Assertiones singularum proprietatum divinarum sunt dogmata fidei. Cf. definitionem *vaticanam* sess. 3, cap. 1: „Sancta catholica apostolica romana ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac

Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus." Similiter loquitur *lateranense IV* (caput „Firmiter").

§ 10. Deus est esse infinitum. D.

A.

1. *Argumentum primum ex aseitate* iam supra (§ 2 B) propositum est. Cardines eius sunt: a) In conceptu τοῦ esse nulla invenitur limitatio, ut nos docet interna evidentia. Nulla notio magis obvia nobis est quam notio τοῦ esse. Ipsum limitationem neque postulat neque excludit, sed praecisive se quoad eam habet. b) Ens a se est esse, quod totam rationem, cur sit, habet in se, seu quod ex se, propria vi exsistit. c) Limitatio seu defectus τοῦ esse in ente a se nequit esse sine ratione sufficiente. Quae si deest, ipsa limitatio est neganda. d) Esse praescindit a limitatione, ergo non est in eo ratio sufficiens limitationis. Esse igitur, quod ex se exsistit, ex se non est limitatum. Ab extra per causam non potest limitari, quia caret origine, in qua limitaretur, et postquam vi suimetipsius ut illimitatum iam constitutum est, tamquam ens simplicissimum et necessarium (cf. § 11, 1 et 2) nullam limitationem ab alio patitur. e) Ideo cuivis statim apparet absurdum esse: Ens a se est limitatum seu defectum patitur τοῦ esse, quia est esse.

2. *Desiderium beatitudinis perfectae* ut satietur, postulat exsistentiam boni infiniti. Atqui bonum infinitum est ens infinitum. Nam bonitas seu appetibilitas a parte rei non est aliud nisi esse. Atqui ens infinitum non potest esse ab alio. Haec enim est contradictio in terminis. Nam quod est ab alio, est valde limitatum, quatenus potest esse et non esse et eget producente. Ergo ens infinitum necessario est a se. Et quia ens a se est unicum (§ 13, 1), illud unicum ens a se (Deus) est infinitum.

3. *Possibilitas interna* omni limite caret, i. e. possibilia semper perfectiora sine fine cogitari possunt. Iamvero haec illimitata possibilitas postulat fundamentum reale seu exemplar imitabile infinitum. Si enim hoc fundamentum esset realitas finita, non posset tamquam exemplar imitabile fundare possibilitatem maioris perfectionis, quam habet ipsa, et perfectius possibile non esset cogitabile. Atqui tale fundamentum infinitum non est ab alio. Nam ens infinitum ab alio est contradictio in terminis, et praeterea ens ab alio supponit propriam possibilitatem ideoque non potest esse ultimum fundamentum possibilium. Ergo fundamentum illud reale infinitum est ens a se, Deus. Ergo Deus est infinitus.

4. In *Scriptura* infinitas Dei diverso modo indicatur, a) Implicite: Dicitur Deus esse ens modo eminentissimo. Iuxta Ex 3, 14 nomen

Dei distinctivum est „Sum“ (Ehje, *ὁ ὤν*): „Dixit Deus ad Moysen: Ego sum, qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est [hebr. Ehje = „sum“, *ὁ ὤν*], misit me ad vos.“ Ergo Deus distinguitur a ceteris rebus per esse. Ergo quia esse creaturarum est finitum et ab alio, esse Dei est a se et infinitum. Similiter iuxta Rom 11, 36 Deus est suprema causa omnium: „Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.“ Ergo est a se et infinitus (cf. n. 1). b) Expressiora effata: Ps 144, 3: „Magnitudinis eius non est finis.“ Atqui magnitudo in Deo propter summam simplicitatem est essentia. Ps 146, 5: „Sapientiae eius non est numerus.“ Atqui sapientia divina est ipsa essentia. Iuxta Eccli 43, 33 est „maior omni laude“. Atqui maior laus supponit maiorem perfectionem in laudando. Ergo Deus est perfectior omni perfectione seu infinite perfectus.

5. *Ex Patribus* exemplo sint: *Gregorius Nyss.* (Contra Eunomium 3): „Si quis postulat divinae substantiae interpretationem aliquam et descriptionem et enarrationem, ignaros nos esse talis scientiae non negabimus, hoc solum profitentes, quod infinitum secundum naturam conceptu aliquo vocum comprehendi nequit.“ *Cyrillus Alex.* (Dialogi de Trinitate 1): „Divinitas ..., quae perfecte simplex et non composita est, possidet in se omnem perfectionem nihilque ei deest.“ *Ioannes Damasc.* (De fide orthodoxa 1, 5): „Deus perfectus est et absque defectu, sive bonitatem sive sapientiam sive potentiam spectes, principii ac finis expers, sempiternus, incircumscriptus ac denique, ut rem uno verbo complectar, omnibus modis est perfectus. Quocirca, si plures deos esse asseruerimus, inter plures discrimen animadvertere necesse erit. Nam si nihil discriminis inter eos reperiatur, unus potius est quam multi; si autem discrimen aliquod inter eos exsistit, ubi tandem erit illa perfectio?“

B.

1. *Perfectum* (totaliter factum) est id, quod habet omnia, quae ab eius essentia exiguntur. Hoc sensu Deus est absolute perfectissimus. Nam est esse summae intensitatis, cuius *τὸ* esse est capax.

2. *Perfectio* est modus essendi. a) Perfectio *simplex* seu pura est ea, quae in suo conceptu non involvit defectum seu limitationem, seu quae semper est melior ipsa quam non ipsa, e. g. esse, vivere, intellegere, pulchritudo, fortitudo, beatitudo, potentia, sanctitas, bonitas, sapientia. b) Perfectiones puras habet quidem creatura formaliter, i. e. secundum totum id, quod conceptus dicit, tamen ita, ut a parte rei perfectio illa adsit in mensura limitata. E. g. sapientia in hominibus sapientibus inest formaliter, quia totus conceptus sapientiae in quovis verificatur. Nihilominus res, quae conceptui in hominibus respondet, est accidens in singulis non aequale, sed aut maius aut minus. c) Perfectio *mixta* est ea, quae in conceptu suo involvit defectum altioris esse, seu quae non semper est melior ipsa quam non ipsa, e. g. corporeitas, crescere, sentire, ratiocinari, localiter moveri, transire a potentia in actum etc.

3. *Deus* quia est infinitus seu illimitatae intensitatis essendi, *omnes perfectiones,* quae cogitari possunt, *aliquo modo in se continet* (sed in summa simplicitate. Cf. § 11). Si enim aliquis modus essendi Deo

simpliciter deesset, non esset Deus esse infinitum seu illimitatae intensitatis. a) Perfectiones *puras,* quia in suo conceptu a limite praescindunt, *habet formaliter* seu ut in se sunt, secundum totum id, quod earum conceptus dicit. b) Simul vero perfectiones purae sunt in Deo in intensitate infinita sine ulla diminutione a parte rei. Ideo nonnulli accuratius malunt dicere: Perfectiones purae in Deo sunt *eminenter formaliter,* ita ut „eminenter" significet perfectionis purae infinitatem a parte rei. c) Perfectiones *mixtas habet eminenter* seu a limitatione, quam in suo conceptu involvunt, epuratas. Aliis verbis: Habet id solum, quod in earum conceptu est purae perfectionis, non autem illas notas conceptus, quae dicunt imperfectionem. E. g. tempus est perfectio mixta et duo dicit, durationem et mutationem. Duratio est perfectio pura et in Deo invenitur. Mutatio vero tamquam imperfectio est a Deo exclusa.

4. Praeterea Deus omnes perfectiones creabiles et creatas in se continet etiam *virtualiter* seu habet virtutem eas producendi. Tamen non posset rebus perfectiones dare, nisi eas non solum virtualiter, sed etiam eminenter vel formaliter praecontineret. Secus enim daret, quod non haberet.

5. *Argumentum* ex limitatione rerum (§ 2 B) vocatur *ex gradibus perfectionis,* si ita ampliatur: Quaevis perfectio pura in hoc mundo a parte rei est limitata (2b) ideoque non est a se. Nam si exsisteret a se, vi sui ipsius, esset illimitata, quia in suo conceptu limitationem non habet (ab ea praescindit) et ab extra non limitatur. Secus e. g. in sapientia a se ratio insipientiae esset sapientia. Ergo exsistit sapientia, pulchritudo, vita, bonitas etc. a se et infinita, a qua ut causa derivatur sapientia etc. limitata. Iamvero haec omnia (sapientia, pulchritudo etc. infinita) sunt unum idemque ens a se simpliciter infinitum. Nam ens a se est unicum. Et ita quidem quaevis infinita perfectio pura a se exsistens coincidit cum uno eodemque infinito ente a se. Nihil igitur potest esse infinitum in linea unius perfectionis, nisi sit simul infinitum sub quovis respectu.

6. Deus cum mundo constituit plura entia, sed non plus perfectionis quam Deus solus. Nam quidquid perfectionis est in mundo, gradu infinite maiore in Deo ab aeterno praecontinetur ideoque per creationem augentur entia, sed non perfectio. Similiter in mente Homeri et in diversis editionibus poëmatum eius non est plus poësiae quam in mente Homeri sola.

§ 11. Deus non habet partes physicas. D.

Partes physicae distinguuntur ut res a re, e. g. materia et forma, partes integrantes corporis, substantia et accidens reale, actio et potentia agendi.

1. Quod est physice *compositum, exigit causam,* quae partes in unum composuit ideoque est ab alio. Atqui Deus est a se, non ab alio. Ergo non est physice compositus.

2. Quod est physice *compositum, contingens est,* seu potest esse et non esse. Nam partes aut realiter dissolvi possunt, aut saltem earum essentiae non repugnat dissolvi, et ita toti non repugnat dissolvi seu perire et non esse. Atqui Deus est ens necessarium, non contingens,

i. e. eius essentiae repugnat non esse. Nam est ens a se seu tale, cuius essentia involvit exsistentiam ideoque vi suae essentiae non potest non exsistere. Itaque si Deus cogitari posset compositus, contradictoria in eo ponerentur, capacitas non exsistendi (propter compositionem) et incapacitas non exsistendi (propter aseitatem).

3. *Partes physicae,* quas infinitum haberet, *aut essent finitae aut infinitae.* Atqui utrumque repugnat. Ergo infinitum non habet partes physicas. Probatur minor. a) Si essent finitae, primo finita simul sumpta facerent infinitum, quod repugnat. Praeterea finitum est ens ab alio. Entia igitur ab alio in unum composita facerent ens a se. b) Si essent infinitae, primo unaquaeque esset perfectissima et ideo compositionem respueret. Nam componitur id solum, quod est imperfectum, ut compositione perficiatur. Praeterea totum est perfectius parte. Exsisteret igitur aliquid perfectissimo (= singulis partibus infinitis) perfectius (videlicet totum infinitum).

4. *Ergo Deus* a) non constat ex materia et forma (e. g. anima et corpore, materia prima et forma substantiali). b) Non habet partes integrantes seu extensionem. Non est corpus iners (lapis) neque corpus vivens (animal). c) Non habet accidentia. Est igitur ens non solum a se, sed etiam in se seu substantia eaque infinite perfecta et simplex. d) Non habet potentias agendi per actiones accedentes perficiendas. Neque habet potentias agendi a natura seu essentia re distinctas. e) Nihil novi potest accipere nec quidquam amittere. Nam tale quid haberet rationem partis sive accedentis ad essentiam sive recedentis. Ideo vocatur actus purus seu purissima realitas, cui in summa, infinita simplicitate nihil deest aut accrescit. f) Omnes perfectiones cum essentia identificantur seu sunt cum ea una eademque res. Ergo essentia divina a parte rei est sapientia, bonitas, pulchritudo, intellectus, voluntas etc. g) Unde rectus loquendi modus: Deus e. g. est sapiens, non solum quia habet sapientiam, sed quia est sapientia. Homo cum sua sapientia non identificatur, sed eam habet ut suam partem seu accidens inhaerens. Ideo sicut totum non est pars, sed habet partem, ita homo non est e. g. anima, sapientia, sed eas habet. h) Ergo perfectiones divinae a parte rei inter se identificantur, e. g. bonitas infinita est ipsa sapientia etc.

5. Quo perfectior est res cognita et quo debilior est intellectus cognoscens, eo pluribus conceptibus partialibus eget ad claram rei cognitionem acquirendam. Cogita e. g. machinam valde combinatam vel rem in se obscuram, essentiam lucis, electricitatis etc. Ideo cogimur in Deo distinguere diversas perfectiones, quae quidem obiective seu a parte rei sunt una simplicissima res, subiective vero (in nostro intellectu) seu formaliter (tamquam formae intentionales in nostro intellectu) differunt, i. e. perfectiones, quarum conceptus inter se distinguuntur (sine praecisione obiectiva; cf. § seq). Nihilominus intellectus non errat, quia non iudicat illas perfectiones a parte rei realiter ab invicem differre. Ideo e. g. propositio „in Deo intellectus

est voluntas" falsa est in sensu formali seu subiectivo, vera in sensu obiectivo.

6. *Scriptura* idem docet: a) Deus dicitur esse spiritus seu ens simplex vivens. Io 4, 24: „Spiritus est Deus." Cf. Lc 24, 39: „Quia spiritus carnem et ossa non habet." b) Christus vocatur ipsa vita, ipsa veritas, Dei sapientia. Haec supponunt doctrinam explicatam de Dei simplicitate. 1 Io 1, 2: „Et vita manifestata est, et vidimus et testamur et annuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et apparuit nobis." Io 14, 6: „Ego sum via et veritas et vita." 1 Cor 1, 24: „Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam." Ideo anthropomorphismi (aures, oculi, manus Dei) metaphorice sunt explicandi.

7. *Ex Patribus. Origenes* (De principiis 1, 1, 6): „Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens." *Athanasius* (Epistula de synodis 35): „Cum audimus: ‚Ego sum, qui sum' ... non aliud nisi ipsam simplicem, beatam, incomprehensibilem eius, qui est, substantiam intellegimus...." *Toletanum XV* (anni 688): „[Deus] simplex ita natura est, et ideo hoc est illi esse, quod velle, quod sapere."

§ 12. Deus non habet partes metaphysicas.

1. *Aliquid est metaphysice compositum significat:* Constat ex perfectionibus, quae quidem re identificantur, sed quarum una in conceptu alterius (in comprehensione conceptus) non continetur. Tales sunt praesertim genus et differentia specifica (animalitas, rationalitas). Conceptus earum sunt totaliter diversi, unus nullatenus alterum involvit. Quo fit, ut una perfectio non postulet unionem cum altera, et ideo invenitur animalitas sine rationalitate in bruto et rationalitas sine animalitate in angelo. Huc etiam pertinet natura et haecceitas (nota individualis). Conceptus naturae haecceitatem non continet, et ideo idem conceptus naturae humanae sine hac determinata haecceitate (petreitate) verificatur in Paulo.

2. *Deus non est metaphysice compositus,* quia in eo non possunt concipi perfectiones, quarum una implicite non contineatur in conceptu alterius. Aut enim concipitur aseitas aut alia perfectio. Iamvero in conceptu aseitatis implicite continetur infinitas et in hac omnes perfectiones, ut legitimus discursus ostendit. Deinde, quaecumque alia perfectio, ut concipiatur tamquam divina, debet considerari ut infinita vel ut a se. Atqui perfectio a se vel infinita est ens a se vel ens infinitum, in cuius conceptu omnes perfectiones implicite latent.

3. Thesis solet ita enuntiari: Inter perfectiones divinas non intercedit distinctio realis nec distinctio rationis ratiocinatae seu virtualis maior (praecisio obiectiva, ut inter rationalitatem et animalitatem), sed solum virtualis minor (distinctio rationis ratiocinatae sine praecisione obiectiva).

4. Ergo Deus non est compositus ex genere, differentia specifica et nota individuali.

5. Essentia divina et exsistentia non distinguuntur nec realiter nec virtualiter cum praecisione obiectiva nec virtualiter sine praecisione obiectiva, quia nullo discursu opus est, ut ex essentia Dei exsistentia eruatur. Essentia enim exsistentiam expresse continet. Est enim Deus ens (i. e. exsistens, realitatem habens) a se.

6. Simplicitatem Dei metaphysicam exaggerabant *eunomiani* dicentes nos Deum in terra sub ratione innascibilis immediate videre (cf. § 8). Unde logice concludebant nostrum conceptum Dei esse simplicissimum neque nos egere pluribus notionibus ad eum concipiendum ideoque diversa eius nomina esse mera synonyma eundem conceptum significantia. At Scriptura et usus loquendi totius traditionis contrarium docent. *Gregorius Nyss.* (Adv. Eunomium l. 12): „Quod si haec Eunomius tamquam legislator aliquis dixit [omnia nomina Dei idem significare], cur Scripturae frustra divinam naturam variis nominibus appellant ac Deum iudicem iustum, fortem, patientem, verum, misericordem et id genus alia nominant? Nam si nullum nomen in aliqua propria notione intellegitur, sed omnia invicem significatione miscentur, inanis est labor multas de eodem appellationes usurpare, cum nulla significationis differentia a se invicem nomina distinguat."

7. Secundum *Scotum* essentia Dei a proprietatibus et proprietates invicem distinguuntur „distinctione formali ex natura rei", quae solet vocari scotistica. Est maior quam virtualis et minor quam realis, sed ut talis iam ante mentis operationem adest. Est distinctio non inter rem et rem, sed „inter formalitatem et formalitatem", non-identitas formalis (conceptuum) a parte rei. At a) distinctio, quae est a parte rei et tamen non est realis, intellegi nequit. b) Haec sententia destruit simplicitatem Dei, si non realem, saltem metaphysicam. Nam distinctio inter perfectiones divinas dicitur esse maior quam virtualis, et ut talis iam ante mentis operationem adest. Sed infinitae proprietates Dei non patiuntur nisi distinctionem virtualem minorem, quae fit ab intellectu propter infinitatem simplicissimae naturae divinae, i. e. quae ante operationem intellectus nostri non adest nisi fundamentaliter.

§ 13. Deus est unus. D.

Eadem semper ratio philosophica diversis modis proponitur. Ex revelatione argumenta afferre non vacat.

1. *Esse a se necessario exsistit.* Quidquid exsistit, est individuum. Individuum est unicum. Ergo esse a se est unicum. — Si e. g. natura (essentia) humana vel equina ex se exsisteret, ex se esset individua et unica seu unus tantum homo vel equus exsistere posset.

2. *Ens infinitum ex se habet omnes perfectiones,* ergo etiam individualitatem et eo ipso unicitatem. Si plura entia infinita exsisterent, individualitatem vi essentiae suae non haberent, et ideo non essent infinite perfecta. E. g. essentia humana (animal rationale) individualitatem non involvit, et solum propter hanc rationem potest in pluribus individuis exsistere.

3. Si natura divina in pluribus individuis multiplicaretur, in singulis diis *esset compositio metaphysica* ex natura et individualitate. Atqui in Deo nulla est compositio metaphysica.

4. Si natura divina in pluribus individuis exsisteret, esset *species universalis* et indifferens ad exsistendum ut omnia universalia. Haec enim ideo non postulant exsistere, quia in pluribus individuis esse

possunt seu quia non involvunt in suo conceptu individualitatem ab exsistentia inseparabilem. Videlicet id omne et solum est individuum, quod exsistit.

§ 14. Deus est immensus et omnipraesens. D.

Explicatur. 1. *De spatio absoluto (imaginario).* Dicimus non solum singula corpora, sed etiam totum eorum complexum esse in spatio, quod cogitamus aeternum, immutabile, indefinite se extendens, indestructibile. Tales proprietates non habet corpus reale *(Cartesius, Epicurus, Democritus* etc. putabant spatium absolutum esse tenue quoddam corpus), sed ens possibile et Deus. Praeterea patet spatium, quod fingimus tamquam receptaculum quoddam corporum, extensum, mensurabile atque tenue, minimae perfectionis et fere sicut nihilum, non esse ens infinite perfectum. Ergo est ens possibile. Porro quaeritur, cuius possibilitas spatium sit. Iamvero cogitamus illud tamquam habens inseparabilem, immediatam relationem ad corpora extensa tamquam eorum receptaculum. Ex quo iure concludimus: Spatium absolutum est possibilitas extensionis actualis. Neque obstat, quod hoc ens possibile cogitamus mensurabile et distantias inter eius puncta concipimus. Nam possibile est mensurabile. Ideo multitudo possibilis mensuratur in arithmetica, moles possibilis in geometria.

2. *Spatium reale* est extensio realis seu ea pars spatii imaginarii, quae est actuata seu realibus corporibus occupata.

3. *Locus* seu id, in quo corpora sunt, ab *Aristotele* definitur *τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*, superficies circumdantis (terminus ambientis) immobilis prima (prima = immediate corpus tangens). Hic est *locus extrinsecus.* Ea pars spatii, quae tali limite immediato immobili continetur, est *locus intrinsecus.* Etiam ipsa praesentia corporis in loco ita vocari solet. Melius autem ipsa praesentia appellatur *ubicatio.* Disputant, utrum ubicatio sit entitatula (modus).

4. Aliquid exsistit in loco a) *circumscriptive,* i. e. per iuxtapositionem partium, ita ut pars spatii parti rei in spatio praesentis respondeat. Ita corpus quodvis naturaliter in spatio praesens est. Aut b) *definitive,* i. e. non per iuxtapositionem partium extensarum, totum in toto et totum in singulis partibus spatii. Ita anima est in corpore, corpus Christi eucharisticum sub speciebus, quivis spiritus in limitata spatii parte (quamquam potest etiam esse in puncto indivisibili).

5. *De actione in distans.* Iuxta thomistas causa immediata, quae iam non per aliam causam ab ipsa motam, sed per se effectum in subiecto quodam producit, huic subiecto, in quod agit, debet esse praesens seu cum eo ita coniuncta, ut non intersit vacuum absolutum. Rationem afferunt: Nihilo nulla activitas. Atqui ubi agens non est, ibi nihil est seu nihilo est aequiparandus. Ergo ibi nullam activitatem habet. Dicunt scotistae praecise minorem esse in quaestione et sine probatione assumi.

Probatur. 1. *Deus non limitatur (mensuratur) determinato loco* et ideo est immensus. Limitari localiter est esse in spatii parte maiore

vel minore vel in determinato puncto indivisibili. Sed haec omnia involvunt magnam imperfectionem. Ergo a Deo sunt removenda.

2. *Creaturae incipientes exsistere eo ipso fiunt praesentes Deo.* Si enim non essent Deo praesentes, esset spatium vel locus, ubi Deus non esset, i. e. Deus limitaretur localiter, quod repugnat. Hoc valet non solum de rebus corporeis, sed etiam de spiritibus puris. Nam etiam hi alicubi exsistere debent, licet forte in puncto indivisibili. Ergo totum spatium reale est Deo praesens seu est in Deo. Dicimus melius, „spatium reale est in Deo" quam „Deus est in spatio reali". Nam haec altera locutio insinuat ideam limitatae praesentiae, ita ut spatium ultra id, quod est in eo, se extendat.

3. *Etiam spatium absolutum est in Deo.* Nam corpori naturaliter extenso non est possibilitas exsistendi nisi in Deo seu ita ut sit Deo praesens. Atqui possibilitas exsistendi modo extenso seu possibilitas extensionis est spatium absolutum. Ergo spatium imaginarium est in Deo. Hoc iterum melius dicitur quam vice versa (Deus est in spatio imaginario), ut evidetur fictio, quod spatium imaginarium ultra Deum se extendat seu quod sit aliqua possibilitas extensionis, quae sit actuabilis extra Dei praesentiam. Pone (in imaginatione tua) punctum, ubicumque vis extra mundum, ponis punctum in Deo. Nam ponis punctum in extensione possibili, quae tota in Deo est, quia nulla extensio actuari potest nisi ita, ut Deus ei sit praesens.

4. *Ergo Deus non habet, in quo sit* (seu quo praesentialiter limitetur), sed omnia in Deo sunt et solum in Deo esse possunt. Conceptus spatii et loci ad essentiam divinam applicari non possunt. Est igitur immensitas elevatio super omnem locum et spatium et simul infinita capacitas locum realem semper novum in se continendi.

5. *Omnipraesentia* ad immensitatem addit τὸ actualiter omnem locum realem continere. In Deo nulla mutatio fit, sed creatura transit a statu possibilitatis in exsistentiam et (si est corporea) in conaturalem extensionem.

6. *Adest Deus intime omnibus creaturis* unamquamque atomum perfectissime compenetrando. Nam si in quavis atomo non esset, esset localiter limitatus. Non obstante summa simplicitate quasi replet (sine sui diffusione) universum mundum, quatenus omnia in eo sunt. — Ad iuvandam imaginationem repraesenta tibi Deum tamquam indivisibile punctum lucidum summae intensitatis, in quo est totus mundus extensus et omnes spiritus et in quo in indefinitum novi semper mundi oriri possunt, quin illud punctum umquam impleatur. Habes phantasma quoddam facilitans conceptum immensitatis et omnipraesentiae.

7. Omnipraesentiam thomistae cum *s. Thoma* solent etiam ita probare: Actio in distans ex suo conceptu (seu metaphysice) repugnat. Atqui Deus omnia entia immediata actione in esse conservat (cf. § 69) et cum actionibus eorum concurrit (cf. § 70). Ergo iis est praesens. — Immo ulterius dicunt: Spiritus purus (Deus, angelus) non est praesens in spatio reali per solam essentiam ante operationem, sed formaliter per operationem. At hoc falsum est. Nam a) Praesentia per meram essentiam, quatenus ab operatione abstrahit,

certe est perfectio pura. Ergo modo illimitato in Deo est. Ergo abstractione facta ab operatione Deo praesentia per essentiam in omnibus rebus tribuenda est. b) „Ad hominem" contra thomistas admittentes repugnantiam actionis in distans ita arguere licet: Ut ens alicubi operari possit, debet ibi antea per suam virtutem et eo ipso per essentiam (cui virtus inhaeret) praesens esse. Ergo spiritus non demum per operationem, sed natura ante eam iam per suam substantiam in spatio praesens est.

8. *Ex Scriptura* huc pertinet: a) De immensitate 3 Rg 8, 27 (verba Salomonis): „Si enim coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi?" Iob 11, 8: „Excelsior coelo est, et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces?" Baruch 3, 25: „Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus [*ἀμέτρητος*]." b) De omnipraesentia Ps 138, 7 sqq: „Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades etc." Ier 23, 24: „Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus. Numquid non coelum et terram ego impleo? dicit Dominus."

9. *Ex Patribus. Hermae Pastor* (Mandatum 1, 1): „Primum omnium crede unum esse Deum, qui omnia creavit et consummavit, et ex nihilo fecit omnia, ut sint, et omnia capit [*πάντα χωρῶν*], solus autem incapabilis [*ἀχώρητος*] est." *Theophilus Antioch.* (Ad Autolycum 2, 3): „Dei altissimi et omnipotentis et vere Dei est non solum ubique esse, sed etiam omnia inspicere, omnia audire, nedum loco contineri; alioqui continens locus maior eo invenietur; est enim quod continet maius eo, quod continetur. Deus autem loco non circumscribitur, sed ipse est omnium locus." *Ioannes Damasc.* (De fide orth. 1, 16): „Deus cum sit expers materia vel incircumscriptus, non est in loco. Ipse enim sibi ipsi est locus, implens omnia et supra omnia consistens atque ipse continens universa."

§ 15. Deus est physice immutabilis. D.

A.

1. *Mutatio physica* est transitus a statu reali ad statum realem. Requiritur subiectum, quod mutatur, et praeterea entitas, quae accedit ad subiectum vel ab eo recedit. Tales entitates sunt: a) Aut ipsum exsistere. Tunc subiectum ipsum oritur vel perit (mutatio sensu latiore). b) Accidentia, actus vitales, motus localis, forma substantialis etc., quae omnia accedunt vel recedunt manente communi subiecto (mutatio sensu strictiore).

2. *Applicatio ad Deum* patet: a) Deus non potest oriri. Si enim ortus esset, eguisset causa efficiente. Nam quod non est, non potest sibi dare esse. Nihilo enim nulla activitas. Atqui Deus non habet causam efficientem, sed est a se (cf. § 2). b) Non potest desinere esse. Nam est ens (exsistens) a se, i. e. essentia eius involvit exsistentiam. Sicuti igitur essentia Dei ex eo, quod involvit exsistentiam, sine origine exsistit, ita ex eo solo, quod involvit exsistentiam, iam non potest non exsistere seu non potest desinere esse. Si enim Deus posset desinere esse, essentia eius esset ad exsistendum indifferens seu posset non esse. Sed tunc essentia Dei non involveret exsistentiam, i. e. Deus non esset

ens a se, iam non esset Deus. c) Non potest quidquam acquirere. Nam enti infinite perfecto nulla realitas perficiens potest addi. Ceterum tale additamentum haberet rationem partis. Atqui Deus simplicissimus partes respuit. d) Non potest quidquam amittere. Nam est simplicissimus ideoque amissione ipse periret. Atqui hoc repugnat (b).

3. *Ex Scriptura* huc pertinet Ps 101, 26 sqq: „Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes, et omnes sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient." Mal 3, 6: „Ego enim Dominus, et non mutor." Iac 1, 17: „Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio."

4. *Ex Patribus. Aristides* (Apologia 4): „Ad ipsa igitur elementa, o rex, accedamus, ut ea deos non esse demonstremus, sed corruptioni et mutationi subiecta atque ex nihilo in ortum producta esse iussu veri Dei, qui incorruptibilis et immutabilis est et invisibilis. Ipse autem omnia cernit et arbitratu suo immutat atque convertit." *Cyrillus Hierosol.* (Catecheses 4, 4): „Primum igitur in anima vestra stabiliatur dogma de Deo, quod Deus unus est solus, ingenitus, absque initio, immobilis, immutabilis nec ab altero genitus nec alterum habens vitae successorem et nec in tempore vivere incipiens nec umquam desinens."

B.

1. *Deus unica infinita actione omnia agit ad intra et ad extra.* Hoc sensu infinitus actus divinus eminenter aequivalet innumeris actibus finitis, etiam contrariis, agentibus circa diversa obiecta vel circa idem successive aliter. Idem infinitus actus est intellectio vel volitio, quatenus versatur circa verum vel bonum, est odium, in quantum dirigitur in malum morale, est amor, quatenus respicit bonum, est amor hominis, si est bonus, est odium, si homo fit malus. Cogita solem, qui uno influxu sine ulteriore sui mutatione lucet, calefacit, fovet florem, corrumpit vinum, delectat oculum sanum, laedit debilem.

2. Itaque Deus diversa obiecta praeter se cognitione vel amore vel efficaci volitione (actione ad extra) attingens non mutatur, quia haec *omnia praestat uno immutabili actu infinito.* E contrario creatura habet meram potentiam agendi, et ut agat, debet elicere actum ad potentiam superadditum, quo mutatur. Neque potest uno actu omnia attingere, sed quoties aliud obiectum attingit, debet alium actum elicere et ita mutari. — Itaque libertas voluntatis creatae est indifferentia potentiae ad diversos actus pro diversitate obiectorum libere producendos. Libertas divina est indifferentia actus infiniti ad immutabiliter pro lubitu attingenda diversa obiecta.

3. Actus finiti specificantur ab obiectis, i. e. secundum diversitatem obiectorum actus diversae internae constitutionis poni debent. Nam quia sunt finiti, non possunt singuli ad omnia obiecta se extendere, et ideo alius actus e. g. requiritur ad intellegendum verum, alius ad volendum bonum, alius ad detestandum malum, alius ad aliud sive

cognoscendum sive appetendum. Unus actus infinitus Dei omnia obiecta extra Deum attingit neque ab iis specificatur, quia in se et a se est infinitae perfectionis. Nihilominus *actus Dei notificatur quoad nos ab obiectis finitis,* i. e. id, unde actus Dei noscitur hic et nunc aequivalere odio, amori etc., est hoc obiectum malum vel bonum extra Deum exsistens.

4. Τὸ *agere ad extra* (seu aliquid producere) nullam Deo addit realitatem. Secus periret simplicitas divina. Sed neque tamquam perfectio quaedam specialis a „posse agere ad extra" virtualiter distincta considerari potest. Secus Deus pro infinitate sua ab aeterno eam necessario haberet, i. e. ab aeterno necessario crearet, quod alibi ostenditur esse falsum (§ 27). Et ita quidem a) Actio Dei ad extra et essentia divina non componuntur realiter neque metaphysice. Nam compositio metaphysica est inter veras perfectiones, quae ens, in quo reperiuntur, ontologice perficiunt (animalitas, rationalitas). Sed actio Dei ad extra non est perfectio Deum ontologice perficiens. b) Neque actio Dei ad extra in conceptu Dei latet et per discursum inde deduci potest. Nam in eo latent quidem omnes perfectiones divinae. Sed actio ad extra non potest tamquam perfectio considerari.

5. *Neque tamen actio ad extra est denominatio mere extrinseca* (quae scilicet fundamentum suum habet extra denominatum, e. g. cognosci, laudari). Nam Deus ad extra vere agit, res vere producit, secus creaturae non exsisterent. Itaque fundamentum reale actionis ad extra est in Deo unicus infinitus actus divinus. Nihilominus actui infinito per actionem ad extra nulla perfectio accrescit distincta distinctione reali aut virtuali maiore vel minore. Ideo ex defectu linguae humanae in re suprahumana τὸ agere ad extra vocamus denominationem intrinsecam (quia Deus a nobis appellatur creans ab aliquo intrinseco, i. e. ab actu infinito) seu terminationem quandam, qua actus infinitus aeternus effectum externum temporalem vere producit.

6. Quod valet de actione ad extra (productione), applicandum est etiam ad actum, quo Deus res exsistentes cognoscit aut amat. Talis *cognitio vel amor in Deo est denominatio intrinseca* ab infinito actu divino realiter indistincta.

7. *Quaerunt, qualis sit relatio inter Deum et creaturas.* Relatio generatim est habitus ad aliquid. a) Ad eam constituendam requiritur subiectum, quod refertur, et terminus, ad quem refertur (vel, si vis, duo termini, quia etiam subiectum vocari solet terminus), deinde fundamentum (id, propter quod subiectum refertur), quod a subiecto relato aut realiter distinguitur aut cum eo identificatur. E. g. Petrus et Paulus invicem sunt similes propter ipsam humanitatem aut propter accidens sapientiae. b) Relatio realis mutua est ea, cuius termini sunt re distincti cum fundamento reali in utroque. Est in uno realis, in altero rationis, si duo termini re distincti ita ad invicem referuntur, ut in uno sit fundamentum reale, in altero nihil. E. g. Petrus cognoscit Paulum. Paulus cognoscitur a Petro. Est relatio rationis mutua, si aut termini non sunt re distincti, sed una res (relatio identitatis), aut fundamentum non est reale, aut termini sunt mere possibiles.

8. Si actus Dei pro termino habet creaturam, constituitur relatio, quae est *ex parte creaturae* a) mere rationis, si per actum Dei nihil in ea ponitur, e. g. si Deus hominem cognoscit. Nam cognosci (cognitione mere speculativa) in cognito nihil ponit. b) Est realis, si per actum Dei ponitur aut ipsa creatura aut aliquid reale in ea. Haec est relatio effectus ad causam vel habentis effectum ad causam.

9. Si actus Dei pro termino habet creaturam, *ex parte Dei* relatio per se vocari potest realis, quatenus Deus vere et realiter ad extra agit. Sed non

est relatio realis eiusdem ordinis sicut inter creaturas invicem relatas. Nam actio Dei (fundamentum reale relationis) nullum dicit intrinsecum ordinem ad terminum creatum. Est enim in se infinite perfecta et in infinita sua essentia plene constituta ratione ante omnem terminum creatum extrinsecum ex eo solo, quod (intellegendo vel volendo) essentiam divinam tamquam suum obiectum motivum attingit (cf. §§ 22 et 26). Sed actio creata, quae fundat relationem realem causae ad effectum, dicit intrinsecum essentialem ordinem ad hunc suum terminum prae alio, et sine hoc intrinseco ordine tamquam actio huius creaturae exsistere non potest. — Propter hanc essentialem differentiam fundamenti in relatione agentis Dei et agentis creati ad suos terminos alii malunt dicere: Relatio Dei agentis ad creaturam ut terminum est mere rationis.

§ 16. Deus est aeternus. D.

Explicatur. 1. Concipientes *tempus* duo cogitamus, durationem et successionem, quam constituit *τὸ* prius et *τὸ* posterius. Quaeritur, quid in tempore permanenter sibi succedat.

2. Hoc docet mensura temporis. Aliquid mensuratur, cum pars mensurandi assumitur et quaeritur, quoties haec pars toto contineatur. Altitudinem metimur altitudine, extensionem extensione, molem mole. Est igitur mensura eiusdem speciei ac mensuratum ut tale. Iamvero ad mensurandum tempus assumitur motus. Ergo *tempus est motus permanenter sibi secundum prius et posterius succedens.* Motus potest hic concipi aut sensu latiore tamquam quaevis mutatio, in qua (seclusa forte instantanea) semper est prius et posterius (e. g. quando ferrum gradatim igne calefit), aut sensu strictiore tamquam motus localis, qui praeter prius et posterius etiam pertransit novas semper partes spatii, in quibus actuatur, ut e. g. punctum motum lineam efformans.

3. Est igitur tempus motus secundum prius et posterius permanenter sibi succedens. Quia vero tempus cogitare solemus in determinata longitudine, *Aristoteles* (Phys. 4, 1) ipsam mensurationem posuit in definitione dicens: *Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*, numerus motus secundum prius et posterius.

4. Est tempus species durationis, scil. duratio motus seu mutationis secundum prius et posterius. *„Nunc“* stricto sensu in tempore ita se habet ut *„hic“* in linea. Utrumque est indivisibile punctum inter partem anteriorem et posteriorem.

5. Praeterea concipimus *tempus absolutum* seu imaginarium (ideale), i. e. durationem possibilitatis motus realis (seu durationem motus possibilis) quasi in indefinitum se extendentem ex parte ante et ex parte post.

6. Quaevis creatura habet durationem suae exsistentiae sive breviorem sive longiorem. Et quo magis mutatione afficitur, eo magis est in tempore. *Materialia* a) in sua corruptibili natura continuo mutationem patiuntur. Viventia enim crescunt, nutriuntur, senescunt. Anorganica item continuo mechanice et chimice mutantur, licet paulatim, et tendunt in transformationem vel corruptionem. b) Quia non sunt a se, habent initium et quovis momento possunt non esse, immo in nihilum laberentur, nisi a Deo conservarentur. Involvunt igitur in sua natura potentiam mutationis latius dictae (in qua ipsum subiectum mutabile oritur vel cessat). c) Praeterea ad naturam accedunt

actus successivi (motus localis, actus vitales). — Et ita quidem materialia propter multiplicem mutationem et mutabilitatem successivam pleno sensu in tempore durant.

7. *Duratio creaturae incorruptibilis* (spiritualis) vocatur aevum, quia excludit mutationem actualem ipsius naturae (6a). a) Nihilominus postulat talis creatura initium exsistentiae et involvit continuam possibilitatem cessationis. b) Praeterea huic aeviternae durationi naturae spiritualis admiscetur motus et tempus per accedentes successivos actus vitales.

Probatur. 1. *Duratio naturae divinae* vocatur aeternitas, quia *excludit omnem mutationem eiusque possibilitatem.* Nam natura divina a) in se non potest mutari, b) non potest habere initium et numquam potest non esse. c) Nulli sunt actus aut entitates, quae ad eam accedere possint. Itaque ad conceptum immutabilitatis aeternitas non addit nisi durationem. Est duratio excludens omne tempus reale et absolutum, i. e. omnem mutationem eiusque possibilitatem. Potest etiam definiri: Rei immutabilis exsistentia essentialiter sine initio et fine. Exclusio initii et finis solet, praesertim a vulgo, tamquam principale in conceptu aeternitatis considerari.

2. *Boëthius* aeternitatem Dei ita descripsit: Interminabilis (sine initio et fine) vitae (non mere inertis exsistentiae) tota simul (non per actus successivos, ut in ente aeviterno, sed per unum actum sine potentia) et perfecta possessio (a se et infinita).

3. Est igitur aeternitas *elevatio supra omne tempus.* „Nunc" aeternum est quasi punctum indivisibile, quod stat, non fluit nec habet prius aut posterius. Nam prius et posterius non est nisi in motu. Est in Deo aeterna quies, tamen non iners, sed pura, infinita activitas sine actuum successione. Locutione humana aeternitas potest exprimi per tempus praesens. Io 8, 58: „Antequam Abraham fieret, ego sum." Fuisse et futurus esse Deus dicitur, si cum creatura comparatur, quae antea non fuit et postea non erit. Etiam de Dei actione ad extra loquimur in praeterito vel futuro per respectum ad effectum eius praeteritum vel futurum. Ipsa actio in se est immutabilis et aeterna.

4. *Coexsistit quidem Deus tempori cuivis* reali et ideali (sicut cuivis spatio reali et imaginario praesens est), sed temporis (et loci) conceptus ad eum applicari non potest. Neque temporis mensura quantumvis magna exhauritur eius aeterna duratio, sicut extensione vel mole numquam impletur eius immensitas.

5. Iuxta nonnullos thomistas res in tempore exsistentes, quia a Deo ab aeterno videntur, ab aeterno aeternitati divinae coexsistunt. Sed hoc admitti nequit. Nam a) intellectus divinus a rebus ad ipsarum cognitionem non determinatur ideoque non eget earum coexsistentia ad hoc, ut eas videat. b) Res in tempore demum fiunt ideoque non possunt ab aeterno exsistere. Itaque dicimus: Res, quando sunt, coexsistunt quidem toti Deo, qui est aeternus, seu toti aeternitati, sed non totaliter seu semper (ita ut duratio earum sit aeterna). Similiter caput coexsistit toti animae simplici, sed non totaliter. Nam anima tota est non solum in capite, sed etiam in aliis corporis membris.

6. *Ex Scriptura* huc pertinet Ps 89, 2: „Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es

Deus." V. 4: „Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna, quae praeteriit." Cf. 2 Petr 3, 8. — Ps 101, 26—28. Dn 6, 26: „Ipse est enim Deus vivens et aeternus in saecula, et regnum eius non dissipabitur, et potestas eius usque in aeternum." Christus 1 Io 1, 2 et 5, 20 appellatur „vita aeterna". Apc 1, 4: „Pax ab eo, qui est et qui erat et qui venturus est."

7. *Ex Patribus. Aristides* (Apologia 1): „Mundum eaque omnia, quae in ipso sunt, necessario moveri conspiciens, eum a quo movetur et conservatur, Deum esse intellexi. Etenim quidquid movet, eo quod movetur fortius est, et quod conservat, fortius est eo, quod conservatur. Quocirca ipsum Deum esse dico, qui omnia procreavit atque conservat, quique sine initio est et aeternus et immortalis et nulla re indigens." *Tatianus* (Adv. graecos oratio 4): „Deus noster non esse coepit in tempore, cum solus sine principio, ipse omnium sit principium." *Athenagoras* (Legatio pro christianis 4): „Nobis autem, qui Deum a materia disiungimus et aliud quidem materiam, aliud vero Deum esse ac plurimo utrumque intervallo distare demonstramus (Deum enim increatum et aeternum esse ac sola mente et ratione cognosci posse, materiam autem creatam corruptioni obnoxiam), nonne immerito atheorum nomen imponitur?"

§ 17. De essentia Dei.

1. A parte rei esse divinum, infinitum, simplicissimum vocamus essentiam physicam, in qua nulla est distinctio inter naturam et actiones aut proprietates, nihil re aut natura prius et posterius. — Est autem quaestio potius dialectica, quid sit Dei *essentia metaphysica*, i. e. quaenam ex perfectionibus, quas nos in Deo distinctione virtuali minore distinguimus, quoad nostrum cogitandi modum sit ea, quam primam ex rebus creatis cognoscamus et ex qua ultimatim ceterae discursu logico deriventur. Ex praecedentibus patet eam esse reponendam in esse a se, aseitate seu ipso esse. Nam ante omnia aseitatem probamus argumentis, quibus Dei exsistentia demonstratur. Postea ex aseitate deducimus infinitatem et ex infinitate cetera. Alii (praesertim thomistae) minus bene essentiam Dei metaphysicam reponunt in intellegentia infinita, alii (plures scotistae) in infinitate. Neutra est id, quod primum ex rebus de Deo cognoscitur et ex quo tamquam ultima radice perfectiones ceterae logice derivantur.

2. Essentia Dei metaphysica innuitur in Ex 3, 14 (cf. supra § 10 A 5 a). Patres sat clare loquuntur. *Gregorius Naz.* (Orat. 30, 18): „Quantum ergo nobis assequi concessum est, Ens et Deus magis quodam modo essentiae nomina sunt, ex iisque etiam vox Ens aptior est, non solum quod ipse, cum Moysi in monte oraculum ederet, quaereretque ille, quo nomine vocaretur, ita se ipsum appellavit, edicens videlicet ei, ut ad populum his verbis uteretur: ‚Qui est, misit me', sed etiam quia nomen illud magis proprium esse comperimus." *Gregorius Nyss.* (Contra Eunomium 8): „Unum indicium verae divinitatis ostendit sermo sanctae scripturae, quem per supernam vocem didicit Moyses audiens dicentem: ‚Ego sum, qui sum'. Igitur illud solum divinum esse vere credendum arbitramur, cuius exsistentia aeterna et infinita apprehenditur, et quidquid in ipso conspicitur, semper eodem modo se habet, neque accedens neque deficiens."

3. *Deus est ens a se significat:* Non habet causam aut originem, sed ipse sibi est ratio, cur sit. Neque Deus est causa sui ipsius. Secus se ipsum pro-

duceret, quod repugnat. Producens enim, ut possit agere (producere), debet natura prius iam exsistere. Esset igitur Deus semetipso natura prior, i. e. iam exsisteret, et simul nondum exsisteret, sed produceretur. — Itaque falluntur *Günther, Kuhn, Schell,* qui aseitatem eo explicant, quod Deus est causa sui ipsius. Ceterum haec falsa divinitatis idea iam apud antiquos vigebat, et mirum non est, quod iam Patres contra hunc errorem pugnant. *Ioannes Chrys.* (Homilia 1, de incomprehensibili Dei natura 3): „Deum sine initio esse et ingenitum et aeternum scio, modum autem nescio. Neque enim ratiocinationibus sciri potest modus, quo sit substantia, quae neque a se ipsa neque ab alio esse accepit." *Augustinus* (De Trinitate 1, 1, 1): „Qui putat eius esse potentiae Deum, ut se ipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritalis nec corporalis creatura. Nulla enim omnino res est, quae se ipsam gignat, ut sit."

4. Aseitas (αὐτουσία) seu ipsum esse non debet modo pantheistico *(Hegel)* confundi cum esse transcendentali seu universalissimo, maxime indeterminato (mera negatione nihili), quod in omnibus rebus fundamentaliter invenitur. Nam esse a se est unicum, simplicissimum, omnem compositionem respuens, cumulus cuiusvis perfectionis purae, actus sine potentia, esse infinitae intensitatis. Atqui has proprietates neque totus mundus habet neque singulae res, multo minus illud indeterminatum et imperfectissimum esse transcendentale.

§ 18. Deus est incomprehensibilis. 𝔇.

1. Non videmus hic Deum immediate, ut in se est, sicut voluerunt eunomiani et ontologistae. Ideo non habemus Dei conceptum immediatum seu intuitivum (qui scil. repraesentat Deum, ut in se est, et ab eo immediate hauritur).

2. Sed *habemus conceptum analogum et abstractivum,* cuius notae non repraesentant perfectiones divinas, ut in se sunt, sed modo imperfectiore, quia ex creaturis Deo essentialiter imperfectioribus (entibus ab alio, Dei effectibus) abstrahuntur. Similiter e. g. qui numquam vidit palatium, sed solum vilissimas tabernas, ex iis conceptum palatii abstractivum (mediatum) valde imperfectum haurit. — Exsistentiam causae primae eiusque perfectiones ex rebus seu effectibus eius cognoscimus triplici via: a) Per affirmationem, tribuentes Deo perfectiones puras, quas in mundo videmus. b) Per negationem, negantes de eo perfectiones mixtas formaliter ut tales et omnem imperfectionem et defectum. c) Per excessum, praedicantes de eo perfectiones puras modo illimitato seu earum limitem negantes.

3. Ideo *terrestri cognitione Deum non possumus comprehendere,* i. e. scire, quidquid de eo (de essentia, personis, relationibus ad alia entia etc.) sciri potest, et quidem modo clarissimo seu exhaurire eius cognoscibilitatem. Nam: a) *Ea, quae de Deo ex rebus scimus, manent perfectius cognoscenda* (ut in se sunt), et aliae perfectiones nos hic latent, quae in rebus non manifestantur ideoque ex iis cognosci non possunt. Praeterea ne effectus quidem visibiles Dei comprehendimus, multo minus ipsum Deum invisibilem. b) Idem docet *Scriptura.* Iob 9, 10: „Qui facit magna et incomprehensibilia et mirabilia, quorum non est numerus." 11, 7 8: „Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum Omnipotentem reperies [pertinges]? Excelsior coelo est,

et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces?“ 36, 26: „Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram; numerus annorum eius inaestimabilis.“ Eccli 43, 35 36: „Quis videbit eum, et enarrabit? Et quis magnificabit eum, sicut est ab initio? Multa abscondita sunt maiora his; pauca enim vidimus operum eius.“ Rom 11, 33: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!“ c) *Patres* pugnant praesertim contra eunomianos terrestrem Dei visionem et comprehensionem iactantes (§ 8).

Origenes (De principiis 1, 1, 5): „Dicimus secundum veritatem quidem Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intellegere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo, quod sensimus, necesse est credi.“ *Cyprianus* (Quod idola dii non sint 9): „Hic [Deus] nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec aestimari, sensu maior est, et ideo sic eum digne aestimamus Deum, dum inaestimabilem dicimus.“ *Hilarius* (De Trinitate 2, 6): „Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus, ad quem et eloquendum sermo sileat et investigandum sensus hebetetur et complectendum intellegentia coarctetur.“ *Basilius* (Adversus Eunomium 1, 14): „Ego vero ipsius [Dei] comprehensionem [καταλήψιν] non homines solum, sed omnem etiam rationabilem naturam excedere arbitror. Nunc autem cum dico rationalem, creatam dico.“ *Gregorius Nyss.* (Contra Eunomium 1): „Simplicitas enim doctrinae veritatis Deum ponit sicut est; nec nomine nec cogitatione nec ulla alia mentis apprehensione comprehensibilem, non solum humana, sed etiam angelica et omni suprahumana apprehensione altiorem manentem, ineffabilem et inenarrabilem et omni vocum significatione excelsiorem.“ *Ioannes Chrys.* (De incomprehensibili 2, 3): „Ausus est homo dicere: Deum novi, ut ipse Deus se ipsum novit. Haeccine confutatione indigent? Haeccine demonstratione? Annon satis est haec solum verba proferre, ut tota eorum impietas reveletur?“

4. Immo *nulla creatura Deum naturalibus viribus comprehendere potest.* Nam repugnat cognoscibilitatem (veritatem, essentiam) infinitam exhauriri virtute cognoscitiva finita. 1 Cor 2, 11: „Ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei.“ Cf. supra Basilium, Gregorium Nyss., Ioannem Chrys.

5. *Neque ope visionis beatae et virtute supernaturali potest creatura Deum comprehendere.* Nam semper manet ratio sub n. 4 allata. Definitio vaticana et lateranensis (cf. ante § 10) respicit saltem punctum 3, probabiliter etiam 4 et 5.

6. *Sed cur beati, qui Deum vident, eum non comprehendunt?* a) Deus in se est simplicissimus. Ergo videns Deum videt eum totum seu totam eius simplicissimam entitatem. Et simul conceptus, quem videns de Deo habet, est simplicissimus, quia rem simplicissimam repraesentat, sicuti in se est, ideoque modo simplicissimo. Ergo in conceptu Dei immediate visi non est distinctio virtualis minor inter singulas perfectiones sicut in terrestri Dei conceptu abstractivo et analogo. Ideo falsa est opinio *Toleti,* quod videns Deum videt in eo unam perfectionem, alteram non. b) Et ita quidem non restat nisi cum *s. Thoma* dicere: Videns Deum videt eum totum, sed non totaliter, i. e. claritate non infinita, sed finita. Quod illustrari potest exemplo problematis valde difficilis sed simplici propositione cognoscibilis. Conceptus, quo problema apprehenditur, non est valde compositus, sed claritas, qua interna eius veritas intellegitur, potest habere diversos gradus. Et si difficultas plenae

intellegentiae esset infinita, gradus intellectionis eiusdem problematis essent infinite multi. Vel cogita obiectum externum, quod quidem totum videtur, sed diversa claritate pro diversa intensitate lucis, qua obfunditur. Si lux posset in infinitum crescere, supposita debita oculi roboratione, obiectum illud claritate in indefinitum sempor maiore conspici posset. Similiter cognoscibilitas Dei non dicit meram apprehensionem simplicissimae essentiae divinae, sed internam eius intellegentiam, quae est infinite difficilis. c) Omnia possibilia cognoscere potest solus Deus, qui suae essentiae infinitam imitabilitatem cognoscendo exhaurit. Quo clarius beatus hanc imitabilitatem intellegit, eo plura possibilia ei apparent. Similiter quo profundius aliquis intellegit problema quoddam practicum, e. g. geometricum, eo melius scit illud novo semper modo practice applicare. — Fallitur *Vazquez,* qui ut explicet incomprehensibilitatem divinam, ex una parte concedit beatos essentiae divinae cognoscibilitatem exhaurire, ex altera vero parte opinatur eos ideo Deum non comprehendere, quod non videant omnia possibilia. Nam haec duo invicem non cohaerent. Aut enim beati essentiam divinam comprehendunt, et eo ipso omnia possibilia vident, aut non vident omnia possibilia, et tunc neque essentiae divinae cognoscibilitatem exhauriunt.

7. Deus per aseitatem a ceteris distinguitur. „Ens a se", Ehje (Ex 3, 14) est nomen eius distinctivum. Nihilominus nomen et conceptus analogus entis a se non repraesentat aseitatem ut in se est. Repraesentat enim esse, quale in rebus deprehenditur (ab ipso esse Dei infinite distans), addita negatione causae. Idem valet de ceteris conceptibus et nominibus Dei et proprietatum eius. Ideo *Deus est ineffabilis,* seu nullum nomen terrestre eum significat, ut in se est. Nam nomen est signum conceptus et mediate etiam rei conceptae. Si igitur conceptus Dei est imperfectus (analogus), etiam nomen humanum conceptui respondens non significat Deum perfecte, ut in se est, sed solum modo analogo. Ideo vocatur a Patribus ἀνώνυμος. Ab aliis appellatur πανώνυμος vel πολυώνυμος, quatenus omnis perfectio pura eiusque nomen de Deo praedicari potest.

CAPUT III.

De vita divina.

In Deo est vita (𝔇). Nam vivere est perfectio pura. Ex Scriptura res est evidens. Est igitur Deus ens simplex vivens seu spiritus purus (omnem unionem cum materia respuens). Cf. Io 4, 24. Vita spiritalis complectitur intellegere et velle. Ideo utrumque in Deo reperitur.

SECTIO I.

De intellectu divino.

§ 19. Generalia quaedam de intellectu divino.

1. Deus est intellegens. Nam intellegere est perfectio pura. Praeterea Deus est causa intellegentiae creatae. Ergo debet ipse intellegentiam possidere. Ideo in Scriptura intellegens exhibetur.

2. Cognitio Dei est infinite perfecta (𝔇). Est enim a parte rei ipsum simplicissimum esse infinitum.

3. Est actus infinitus sine potentia re distincta. Intellectus et intellegere in Deo est idem.

4. Deus cognoscit quidquid est verum et cognoscibile (ℑ). Secus cognitio eius non esset infinita.

5. Deus cognoscendo omnia comprehendit seu omnem omnium rerum cognoscibilitatem exhaurit.

6. Cognitio Dei est subiective certissima, respuens omnem errorem, dubium ac meram probabilitatem. Cognoscit certissime relationem, quae intercedit inter causam creatam eiusque effectum: videt effectum necessarium ex causa creata physica secundum leges naturae seu cum certitudine physica procedentem, actum vero liberum ex voluntate creata cum certitudine mere morali seu cum obiectiva probabilitate resultantem. Praeterea autem cognoscit omnes effectus necessarios et liberos secundum ipsum esse actuale, quod in se ipsis extra causas habent. Et sicut actui et effectui, qui est, metaphysice repugnat simul non esse, ita Deo infinito metaphysice repugnat illud esse actuale actuum et effectuum non cognoscere.

7. Intellegit sine discursu et ratiocinio. Nam ratiocinari est perfectio mixta. Semper melius est uno intuitu omnia perpenetrare.

8. Intellegit conceptu non composito, sed simplicissimo. Nam compositio conceptus ex pluribus notis provenit ab imperfectione intellectus, qui unico actu et conceptu omnia comprehendere non potest.

9. Non potest cognitionem acquirere aut amittere. Quidquid est cognoscibile, eo ipso a Deo cognoscitur.

§ 20. Generalia de obiecto cognitionis divinae.

1. *Deus se ipsum comprehendit.* Nam infinitum intellegere debet habere infinitum obiectum intellegendum, quod non est nisi Deus ipse. 1 Cor 2, 10 11: „Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei."

2. Praeterea *cognoscit omnia actualem exsistentiam aliquando habentia.* Sunt enim cognoscibilia et vera. Hebr 4, 13: „Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius, omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius." Ps 146, 4 5. Eccli 1, 2 8 9; 23, 29.

3. *Cognoscit omnia possibilia.* Nam: a) Possibile est cognoscibile et verum. Ergo ab infinito intellectu cognosci debet. Ideo iam inter homines scrutatio possibilium est signum ingenii. b) Possibilia sunt imitationes essentiae divinae. Atqui Deus comprehendit infinitam imitabilitatem essentiae suae. Iamvero hoc non posset, nisi omnes modos, quibus essentia eius est imitabilis, distincte cognosceret.

4. *Cognoscit necessario futura* seu ea (actus, effectus), quae fiunt a causis necessariis aliquando exsistentibus. Sunt enim cognoscibilia et vera. Praeterea causas necessarias non comprehenderet, nisi earum actus et effectus perfectissime videret.

5. *Cognoscit libera absolute futura* seu actus liberos voluntatis creatae aliquando futuros. a) Sunt enim veri et cognoscibiles. Secus Deus voluntates liberas non comprehenderet. b) Cf. Ex 3, 19: „Sed ego scio quod non dimittet vos rex Aegypti ut eatis nisi per manum validam." Dt 31, 21: „Scio enim cogitationes eius [Israëlis], quae facturus sit hodie, antequam introducam eum in terram, quam ei pollicitus sum." *Vaticanum* sess. 3, cap. 1: „Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt." c) Praeterea nota: Praescientia Dei non est causa actus hominis, sed actus tamquam obiectum scientiae divinae est ratio, cur Deus eum videat, in supposito quod aliquando est. Iamvero id, quod est, non potest simul non esse, et hoc sensu necessario erit (necessitate, quae dicitur consequens). Porro aliquid futurum esse potest inde deduci, quod Deus illud praevidet (et praedicit). Ideo concludimus: Deus hoc praevidet, ergo hoc necessario erit. At haec non est necessitas antecedens seu necessitas effectus necessario ex causa sequentis, sed necessitas consequens, fluens ex principio contradictionis seu ex eo, quod aliquid, quando erit, non potest simul non esse futurum. Ex eo igitur, quod actus liber hominis, quia Deus eum praevidet, necessario erit necessitate consequente, non sequitur, quod idem actus hominis non libere, sed necessario (necessitate antecedente) elicietur.

Scholion. *Quaeritur, quo sensu multitudo omnium possibilium cognitorum in mente divina sit infinita.*

1. Hoc non est ita intellegendum, ac si Deus de quovis possibili haberet limitatum subiectivum conceptum solum hoc possibile repraesentantem, sicuti homo de singulis possibilibus cogitat ope singularum notionum. Deus enim uno conceptu infinito, qui est ipsa eius essentia, omnia obiecta cognoscibilia attingit. Quaeritur potius, utrum obiectiva multitudo possibilium, quae et quatenus ea Deus tamquam terminos uno infinito et simplicissimo conceptu simul cognoscit, infinita dicenda sit et quo sensu. Finita enim non est, quia infinita imitabilitas Dei, quam intellectus divinus perfectissime cognoscit, finito numero possibilium non exhauritur.

2. Multitudo alia cogitari potest actu, alia solum potentia infinita. Multitudo potentia seu syncategorematice infinita est multitudo in se finita, quae sine ullo limite semper crescere potest. Vocatur etiam indefinita. Multitudo actu seu categorematice infinita ab aliis alio modo definitur. Et a definitione quidem pendet solutio quaestionis de possibilitate talis multitudinis. Quodsi eam definis tamquam id, extra quod nihil est, vel quo maius cogitari non potest, videtur repugnare. Ita non intellegitur, quomodo una multitudo infinita possit esse altera maior, e. g. infinita multitudo manuum bis maior infinita multitudine hominum. — Alii cum *Aristotele* (3 Phys. c. 6) multitudinem infinitam definiunt tamquam id, quod numerando exhauriri non potest. Et ita quidem nihil obstat, quominus unum infinitum sit altero maius vel minus. Nam utrumque manet inexhauribile, licet ab eo unitates auferantur vel novae accedant.

3. Quibus suppositis dicimus: Si multitudo actu infinita ex conceptu suo repugnat, repugnat etiam in cognitione Dei, et dicendum est: Deus unico actu et conceptu infinito circa possibilia cognoscenda id praestat, quod intellectus finitus praestaret actibus sine fine semper denuo ponendis, nova semper

possibilia cogitando. Aliis verbis: Multitudo possibilium est in mente divina tamquam *infinitum syncategorematicum exhaustum*, non tamquam actu infinitum. — Quodsi vero multitudo actu infinita ex conceptu suo non repugnat, sine dubio actu infinita dicenda est multitudo possibilium, qualis a Deo cognoscitur. Tamen inde non sequitur, quod absolute omnia possibilia simul actu exsistere possunt. Nam plurima se invicem tollunt, e. g. actus contrarii voluntatis (amor, odium) hic et nunc circa unum obiectum possibiles.

4. Nullus intellectus creatus, ne in visione quidem Dei, potest umquam omnia possibilia cognoscere. Secus cognoscendo exhauriret totam cognoscibilitatem imitabilitatis essentiae divinae, quod intellectui finito semper et sub quavis condicione repugnat. Cf. § 18, 6 c. Ideo multitudo possibilium cognitorum in mente creata est semper finita et sine fine crescere potest.

§ 21. Deus cognoscit libera futuribilia.

Libera futuribilia (seu condicionate futura) sunt actus liberi, qui ponerentur a voluntate sive exsistente sive possibili, si in determinatis circumstantiis versaretur. Circumstantiae intelleguntur tales, quae quamquam influxum in voluntatem exercent, eam ad unum non determinant. E. g.: Si Romam venero, Capitolium visitabo. Non: Si in Australia pluerit, Petrus Romae Capitolium visitabit. Teste *Petro de Ledesma* nonnulli thomistae negabant talem scientiam in Deo esse, posteriores vero eam omnes admittunt.

1. *Scriptura* clare docet Deum scire libera futuribilia. Mt 11, 21 dicit Christus: „Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent." — David Ceilae audiens Saulem velle descendere ad se capiendum, interrogat Deum (1 Sam 23, 11): „Si tradent me viri Ceilae in manus eius? Et si descendet Saul . . .?" Deus respondet: „Descendet" et „Tradent". Postea vero David fugit, neque Saul descendit, neque Ceilitae Davidem tradiderunt. — Ieremias dicit ad Sedeciam regem (Ier 38, 17): „Si profectus exieris ad principes regis Babylonis, vivet anima tua, et civitas haec non succendetur igni, et salvus eris tu et domus tua." Atqui Sedecias non exiit, et urbs combusta est. Cf. etiam Sap 4, 11: „Raptus est [innocens], ne malitia mutaret intellectum eius aut ne fictio deciperet animam illius." — Particula „forte" vel „fortasse", qua Deus in Scriptura interdum introducitur futura vel futuribilia praedicens, est anthropomorphismus, i. e. Deus humano modo loquitur de re certa, ac si non esset certa. Saepe autem huic adverbio latino in textu originali nihil respondet. Aut haec vox est falsa versio ex hebraico vel ex graeco ἄν.

2. Aetate *Patrum* scientiam liberorum futuribilium in Deo esse fuit apud omnes exploratum. a) Docent e. g. Patres Deum ante decretum creationis lapsum Adami praevidisse. Atqui ante illud decretum lapsus Adami erat mere futuribilis, et demum per illud decretum evasit absolute futurus. *Augustinus* (De Genesi ad litteram 11, 9, 12): „Praesciebat [Deus] quod eorum [protoparentum] futura esset voluntas mala. Praesciebat sane, et quia falli non potest eius praescientia, ideo non ipsius, sed eorum est voluntas mala. Cur ergo eos creavit, quos tales futuros esse praesciebat? Quia sicut praevidit, quid mali essent facturi, sic etiam praevidit de malis factis eorum, quid boni

esset ipse facturus." b) *Semipelagiani* docebant ex infantibus in iuvenili aetate morte praereptis hunc pervenire ad gratiam baptismi, quia praevidetur a Deo bene acturus, si diutius viveret, alium ex ratione contraria non pervenire. Ergo tunc scientia futuribilium Deo tribuebatur. — *Augustinus* (De anima et eius orig. 1, 12, 15) contra eos urget: Non possunt puniri peccata numquam exsistentia nec talia merita praemio affici: „Quomodo puniuntur peccata, quae nulla sunt, i. e. quae nec vita ista nondum incipiente commissa sunt ante carnem nec morte praeveniente post carnem?" Ita Augustinus scientiam futuribilium in Deo non negavit. Nam non agebatur de eius exsistentia, sed de usu ad decernenda praemia vel poenas. Verum est etiam, quod dicit Augustinus (ibid.), futuribile stricto sensu non praesciri, quia postea numquam ut tale exsistet: „Ipsa exinanitur omnino praescientia, si quod praescitur non erit. Quomodo enim recte dicitur praesciri futurum, quod non est futurum?"

3. Idem docet *praxis fidelium.* Rogant Deum, ne sibi e. g. hoc vel illud concedat, si ipsis nocivum fore praevideat. Persuasionem gentilium demonstrant oracula, quae a suis diis de liberis futuribilibus exquirebant.

4. Patet *ex ratione:* Deus pro infinita sua cognitione scit quidquid est verum et cognoscibile. Atqui libera futuribilia sunt vera. Verum est enim voluntatem finitam sive aliquando exsistentem sive possibilem ita acturam esse, si in his circumstantiis versaretur. E. g. una ex his duabus propositionibus necessario est vera: Si Petrus in his circumstantiis nunc constitueretur, peccaret. Si Petrus in his circumstantiis constitueretur, non peccaret.

5. Scientia, quam habet Deus de possibilibus, vocatur *simplicis intellegentiae.* Scientia exsistentium appellatur *scientia visionis.* Scientia liberorum futuribilium vocatur *scientia media.*

§ 22. De obiecto formali et medio quo cognitionis divinae.

Explicatur. 1. Intellectus creatus cognoscit exprimendo in se similitudinem obiecti cognoscendi, quae vocatur conceptus, imago intentionalis vel *species expressa.*

2. Ut possit hanc potius imaginem intentionalem prae alia in se exprimere, eget praevia dispositione vel determinatione, quae vocatur *species intellegibilis vel impressa.* Manet in intellectu, etiamsi de obiecto cognito amplius non cogitat.

3. Species impressa in intellectu oritur mediante imaginatione per influxum obiecti externi. Obiectum mediante phantasia in intellectum influens, eum movens, determinans, in eo formans speciem impressam, vocatur *obiectum motivum seu formale.* Obiectum, quod cognoscitur, quamquam nullum influxum in intellectum per se exercet, est *obiectum materiale.* E. g. si hominem ignotum primitus ex eius pictura cognosco, pictura vocari potest obiectum motivum seu formale, ipse homo obiectum materiale. Inter obiectum materiale et formale debet realis quidam nexus intercedere. Secus per formale non potest materiale cognosci. Ita inter picturam et rem pictam est nexus repraesentativus, quatenus pictura est similitudo rei pictae.

4. Species impressa et expressa constituunt *medium quo* seu subiectivum cognitionis humanae.

Applicatur. 1. Propter summam simplicitatem in Deo idem est species et impressa et expressa et essentia. Ergo *medium quo cognitionis in Deo est ipsa essentia divina* ut species impressa et simul ut infinita imago intentionalis, qua Deus potens est perfectissime comprehendere semetipsum et omnia praeter ipsum (species expressa).

2. Essentia divina nullum influxum ab extra patitur nullamque ab extra determinationem ad agendum accipere potest. Secus egeret aliqua re, esset perfectibilis, non esset pleno sensu a se et infinita. Ergo *omnes res praeter Deum sunt obiectum materiale cognitionis divinae. Essentia autem Dei,* licet cum intellectu sit realiter idem, potest considerari tamquam *obiectum quasi formale* cognitionis divinae. Non adest influxus, motio ex parte huius obiecti cogniti, sed perfecta identitas obiecti formalis cum intellectu cognoscente.

3. Quia Deus cognoscendo ab obiectis externis non determinatur (ut e. g. homo ab obiecto videndo), falsa est vulgaris illa conclusio (cf. Ier 23, 24): Deus est ubique, ergo omnia videt.

4. Quia Deus in cognoscendo ab obiectis externis non determinatur et quia eius cognitio semper est perfectissima (numquam potest ignorare quod aliquando erit), ideo videt exsistentia non solum tempore, quo sunt, sed *ab aeterno semper pro tempore quo erunt,* seu iuxta ordinem temporis, quem ad invicem habent. Cf. § 16, prob. 5. Similiter e. g. spectator in monte constitutus infra in via praetereuntes uno conspectu pro ordine, quem secundum ante et post ad invicem habent, complectitur, quamquam ipsi praetereuntes non vident nisi eos, qui sunt ante ipsos. Hoc sensu omnia exsistentia ab aeterno intellectui divino praesentia sunt.

§ 23. De medio in quo cognitionis divinae.

1. In § praecedente egimus de medio subiectivo cognitionis divinae. Medium obiectivum est obiectum, quod per sui cognitionem ducit ad cognoscenda alia. Distinguitur duplex: a) *Medium ex quo* est illud, ex quo cognito aliud ope ratiocinii cognoscitur, ut e. g. ex fumo ignis. In Deo nullum est ratiocinium, ergo nullum medium ex quo. b) *Medium in quo* est illud, in quo cognito aliud sine ratiocinio immediate cognoscitur, ut e. g. in et cum speculo conspicitur facies, in colore extensio etc.

2. Medium obiectivum simul est obiectum formale intellectum determinans. Quod ope talis medii cognoscitur, est obiectum materiale, e. g. si Petrus cognoscitur per suam imaginem. Essentia divina, quia est obiectum formale quasi determinans intellectum divinum ad cognoscendam ipsam et omnia praeter ipsam, est etiam medium, in quo Deus omnia praeter ipsum videt.

3. *Essentia Dei est medium perfectissimum,* i. e. ducit intellectum divinum sine ullo discursu ad rerum cognitionem perfectissimam. Cognoscuntur res in essentia divina secundum totam suam cognosci-

bilitatem modo distincto et clarissimo, ut in se sunt, non solum confuse et obscure, ut si artifex, qui in tenebris pingit, ex ductu manus suam picturam cognoscit. Nam cognitio Dei debet esse perfectissima, et praeterea Deus a rebus ad ipsarum cognitionem non potest determinari, sed a sola sua essentia ut obiecto formali et medio in quo. Ergo debet essentia divina omnia perfectissimo modo intellectui repraesentare, ita ut in ea sine ratiocinio singulas res clarissime distinctas secundum totam ipsarum cognoscibilitatem contempletur.

4. Ut obiectum materiale in formali repraesentetur atque in et cum eo cognoscatur, inter utrumque debet nexus intercedere. Ideo iure ponitur quaestio: *Quinam est ille nexus, quo diversae classes cognoscibilium ut obiecta materialia cum essentia divina tamquam obiecto formali et medio in quo cognitionis connectuntur?* Et quia talis nexus dicit aliquid non solum ex parte obiecti materialis, sed etiam ex parte obiecti formalis, accuratius quaeritur: Sub quanam ratione considerata connectitur essentia divina tamquam medium in quo seu obiectum formale cognitionis divinae cum diversis classibus cognoscibilium? Videlicet debet essentia divina, quatenus expressius consideratur tamquam haec vel altera infinita perfectio, connecti cum hac vel altera classe cognoscibilium, et ut talis perfectio intellectum divinum quasi determinat ad illa cognoscibilia in ipsa sine ullo discursu distinctissime et perfectissime contemplanda.

5. Omnes theologi in his consentiunt: a) Essentia divina, quatenus est infinite imitabilis, Deo repraesentat singula possibilia, seu est medium, in quo Deus ea videt. Nam possibilia sunt imitationes essentiae divinae. Quam quia intellectus divinus comprehendit, etiam omnia possibilia distincte et perfecte cognoscit. b) Essentia divina, quatenus est decretum voluntatis creans et conservans, repraesentat Deo seu est medium, in quo Deus videt omnia exsistentia. Nam connectuntur ut effectus cum voluntate divina ut causa, ex qua (supposito libero Dei decreto) necessario sequuntur. c) Essentia divina, quatenus est decretum voluntatis causas necessarias efficiens earumque actiones necessarias modo ipsis conaturali comproducens, est medium, in quo Deus videt has actiones necessarias.

6. De his igitur nulla lis inter theologos: Deus videt possibilia in imitabilitate suae essentiae, exsistentia in decreto creationis et conservationis, necessarias actiones in causis necessariis et in decreto eas modo conaturali comproducendi. — Sed quaeritur, sub quanam ratione essentia divina intellectui repraesentet actus creatos liberos futuros et futuribiles. Et quia haec quaestio arctissime coniuncta est cum altera de concursu divino seu de modo, quo Deus actus liberos coefficit, antea de hoc concursu est agendum.

Scholion. Iuxta nonnullos theologos *(Raynaud, Viva, Arriaga, Wirceburgenses)* Deus res videt non solum in sua essentia ut in medio in quo, sed etiam sine hoc medio immediate in ipsis. Praecipui doctores hoc negant, et iure merito. Nam:

1. Si res a Deo viderentur sine essentia divina ut medio, deberent tamquam obiectum formale intellectum divinum determinare. Atqui hoc repugnat. Eo ipso autem, quod sunt obiectum mere materiale, non cognoscuntur nisi propter nexum, quem habent cum essentia divina tamquam obiecto formali et dependenter ab ea, i. e. videntur in essentia divina tamquam in medio.

2. Divina cognitio rerum est perfectissima. Atqui haec est solum earum cognitio in Deo ut causa et ita quidem, ut ratione prius causa infinita et posterius res tamquam effectus cognoscantur. Imperfectior modus cognitionis est prius cognoscere effectum et ex effectu causam. Nam perfectissima cognitio debet esse ordinata seu debet quod est natura prius (causam infinitam), etiam ratione prius cognoscere. Atqui hoc sensu perfectissima non est nisi cognitio rerum in essentia divina ut in medio (et causa). Imperfectior esset in Deo cognitio rerum directe et immediate sine essentia ut medio. Ergo solum prior cognitio in Deo est statuenda, non etiam altera.

3. Neque ex eo, quod Deus res non cognoscit immediate in ipsis, cognitioni divinae quidquam perfectionis (claritatis) deest. Hoc tunc solum accideret, si Deus egeret determinatione ab ipsis rebus ad eas perfecte cognoscendas (sicut homines tunc solum res clare cognoscunt, si eas immediate ante se vident). Atqui propter suam infinitatem Deus talem determinationem respuit et nihilominus clarissime et perfectissime res secundum esse, quod in se ipsis habent, comprehendit.

4. Itaque cognoscit quidem Deus res perfectissime ut sunt in se ipsis, verum non cognoscit eas immediate in ipsis, sed tantum in essentia sua ut medio in quo.

§ 24. De concursu Dei cum actibus liberis creaturae.

A.

1. *Deus actum liberum voluntatis creatae comproducit* seu cum ea in libere agendo concurrit. Actio comproducens divina ab essentia divina re non distinguitur (cf. § 15). Necessitas concursus divini probatur argumento pro exsistentia Dei ex actione rerum petito (§ 2 C) collatis iis, quae infra dicenda sunt de concursu Dei in § 70.

2. *De concursu Dei cum voluntate nota* (simile quid valet de quavis potentia activa, praesertim de intellectu): a) In actu voluntatis debent duo distingui: Primo ratio entis ut talis seu exsistentia, τὸ esse, quod in omnibus exsistentibus reperitur. Secundo concreta et specialis entitas, vi cuius illud ens, quod a voluntate procedit, est accidens spirituale, a voluntate tamquam actus eius immanens elicitum. b) Sub generali ratione entis actio non producitur a voluntate, sed a solo Deo (cf. § 70, 1 b). Nam causa, quae effectum producit sub generali ratione entis ut talis, potest sub hac ratione producere quemvis effectum, immo potest creare (cf. § 66). Atqui tale quid voluntas creata non potest. Ergo non influit actui suo τὸ esse ut tale seu eum non producit sub generali ratione entis. c) Concreta et specialis entitas vitalis actus debet esse producta a voluntate creata. Nam actus ab ea vitaliter revera elicitur, secus non esset eius actus. d) Sed ne haec quidem specificatio τοῦ esse ad constituendum hunc actum concretum appetitivum vitalem fit a voluntate sola. Nam voluntas ut

talis actum suum sub nullo respectu praecontinet, neque quatenus hic dicit *τὸ* esse generale, neque quatenus dicit hoc esse concrete specificatum. Ideo Deus concursu suo actum efficit et secundum esse generale et secundum hanc concretam speciem *τοῦ* esse. Actus Dei concurrentis est volitio Dei (i. e. eius essentia), ut hic determinatus et concretus actus voluntatis creatae exsistat. e) Totus igitur actus voluntatis creatae efficitur et a Deo et a voluntate: a Deo ut actui *τὸ* esse influente illudque una cum voluntate creata specificante, a voluntate autem solum, quatenus *τὸ* esse ad hanc determinatam entitatem actus vitalis appetitivi specificat. Est igitur vero quodam sensu actus voluntatis magis a Deo quam a voluntate. f) Sunt Deus et voluntas creata unius actus vitalis causae partiales, si intellegis partialitatem causae seu virtutis productivae. Nam neque Deus solus sufficit ad actum vitalem in voluntate producendum (qui si a voluntate non produceretur, non esset eius actus vitalis) neque voluntas sola sufficit ad suum actum eliciendum sine concursu. — Non sunt autem Deus et voluntas causae partiales, si intellegis partialitatem effectus. Nam totus actus ab utroque procedit, sed sub alia et alia ratione, ut si duo trahunt unam navim diversa applicatione propriae virtutis, totus motus est ab utroque partialitate causae seu virtutis (et quidem virtutis diversae), non partialitate effectus (motus).

3. *Sed voluntas est libera. Quomodo igitur concursus Dei se habet ad libertatem voluntatis?* Hic duo castra theologorum invicem pugnant: neothomistae, qui sibi videntur sequi *s. Thomam,* et molinistae, theologi societatis Iesu, qui a *Ludovico Molina S. J.* nomen trahunt. Hic in libro celeberrimo („Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia etc." Ulyssipone 1589) totum systema excoluit et nomen scientiae mediae introduxit. Doctrinam neothomisticam expoliverunt praesertim *Dominicus Bañez* et *Didacus Alvarez.*

4. Voluntatis actus alii sunt necessarii, *indeliberati,* qui proposito bono appetibili ante deliberationem seu examen motivorum agendi necessario et sponte oriuntur, alii liberi seu *deliberati,* qui post deliberationem a voluntate libere eliciuntur. Quoad utrosque, praesertim vero quoad actus liberos (de quibus hic agimus) distingui debet *actus primus remotus,* i. e. nuda voluntas seu potentia agendi, *actus primus proximus,* i. e. voluntas cum omnibus ad agendum requisitis. Ad haec pertinet propositio boni seu obiecti appetibilis per intellectum, aliqua deliberatio, aliquod decretum Dei actionem liberam cum voluntate comproducendi seu oblatio concursus. *Actus secundus* est ipsa volitio libera.

5. *Libertas voluntatis* est duplex, a coactione et a necessitate interna. *Coactio* seu violentia est motus ab extra illatus contra internam rei inclinationem. Voluntas movetur solum per actus vitales, qui sunt eius inclinationes. Alius motus in voluntate non est. Ergo coactio seu motus ita ab extra voluntati illatus, ut non sit simul eius inclinatio, sed contra eam fiat, est impossibilis.

6. Sed est in voluntate etiam *libertas a necessitate interna* seu exclusio naturalis determinationis ad unum. Talis determinatio in eo est, quod potentia proposito obiecto in illud non potest non tendere, ut e. g. oculus apertus proposito corpore lucido illud non potest non videre. Aliter res est in voluntate libere agente. Posito actu primo proximo seu positis omnibus ad agendum requisitis potest actum secundum ponere vel omittere *(libertas exercitii)* aut hunc actum prae alio ponere, qui est sive contrarius (e. g. odium pro amore, *libertas contrarietatis*) sive omnino alius speciei (e. g. ambulatio loco sessionis, *libertas specificationis*).

7. Libertatem voluntatis supponit doctrina de merito (§ 171 sqq) et expresse docet revelatio, e. g. Eccli 31, 10 11; 1 Cor 7, 37. Accedit indubitata conscientia seu interna experientia, quam homo de propria libertate habet. Sine ea periret humana societas, quia leges, praemia, poenae liberum arbitrium supponunt.

8. Voluntas igitur, quia et quatenus est libera, ipsa ad actum secundum se determinat et positis omnibus ad agendum requisitis plene habet in sua potestate *τὸ* agere ita aut aliter aut *τὸ* actum omittere. Concursus Dei seu coeffectio actus liberi ex parte Dei hanc liberam determinationem voluntatis non potest perimere, sed eam supponit.

B.

1. Huic conclusioni ore consentiunt, sed re contradicunt inde a Bañez thomistae (bañeziani, neothomistae). *Bañez* (In 1, q. 14, a. 13) statuit principium: „Nulla secunda [creata] causa potest operari, nisi sit efficaciter a prima [Deo] determinata." Sine hac divina determinatione voluntas nullum actum secundum liberum ponere potest, cum ea iam non potest non ponere libere illum actum, ad quem antecedenter a Deo determinatur seu praemovetur. „Actio Dei voluntatem humanam, priusquam se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione coniungere" (*Gonet,* Clypeus thomisticus d. 9, a. 5, § 1).

2. *Itaque principale in doctrina neothomistica hoc est:* Voluntas ex se est prorsus impotens ullo modo libere se determinandi ad hunc actum secundum prae alio, sed totam determinationem a Deo accipere debet. Quae talis est, ut ea posita iam non possit voluntas nisi hunc actum coefficiente Deo libere ponere.

3. *Accuratius totum systema ita describitur:* a) Praemotio seu praedeterminatio physica est influxus physicus (non mere moralis, quo bonum appetibile mediante intellectu voluntati per preces, suasiones etc. proponitur) a Deo procedens et ad instar qualitatis in voluntate receptus eamque in actu primo proximo complens. Saltem antiquiores neothomistae rem ita concipiunt. b) Sine praemotione voluntati metaphysice repugnat agere vel aliquid eligere. c) Respectu praemotionis voluntas mere receptive se habet seu solum est in potentia ad hanc vel illam praemotionem seu directionem a Deo

accipiendam. d) Stante praemotione voluntas iam non potest non agere, et actus liber ex ea procedit infallibiliter, irresistibiliter, indeclinabiliter, insuperabiliter. e) Non obstante hac infallibilitate processionis ex voluntate praemota libertas in ipso actu salvatur. Nam Deus omnipotente sua virtute indeclinabiliter movet praecise ad hoc, ut actus libere procedat. f) In peccato distinguenda est entitas physica et malitia moralis. Deus praedeterminat solum ad entitatem physicam et permittit malitiam moralem, quae est a sola voluntate. g) Antiquiores dicunt praemotionem pertinere ad actum primum proximum. Recentiores eam trahunt ad actum secundum. Alii eam volunt esse in medio inter actum primum et secundum. Sed haec est lis de verbis. Nam praemotio ipsi actui libero tamquam principium efficiens praerequiritur et hoc sensu pertinet ad praeparationem actus secundi seu ad actum primum proximum.

4. *Praemotio pugnat cum conceptu libertatis* supra stabilito, quem ipsi neothomistae non audent in dubium vocare. a) Nam sine praemotione ex eorum supposito voluntas nihil potest. Cum praemotione iam non potest hoc determinato modo non agere. Iamvero haec est negatio conceptus libertatis. b) Neque prodest, quod dicunt, ex praemotione actum secundum sequi quidem infallibiliter, sed libere. Hic est merus lusus verborum. Nam quia „infallibiliter" significat actum secundum iam non posse non procedere, tollitur libertas. c) Verum quidem est independenter a causa prima nullam causam secundam agere posse. Sed inde nequaquam sequitur, ut per concursum Dei libertas voluntatis tollatur.

5. *Deus modo neothomistico praemovendo directe est auctor peccati.* a) Malitia moralis ab entitate physica peccati aut potest separari aut non potest. Si non potest, ergo Deus praemovet ad id, quod non licet, i. e. ad appetendam (ponendam) entitatem a malitia inseparabilem. Homines plerumque peccant non appetendo ipsam malitiam, sed entitatem physicam actus a malitia inseparabilem. Cogita e. g. immoderatum potum, qui appetitur non quia est deordinatio, sed quia est iucundus. — Si vero malitia ab entitate physica separari posset, hoc deberet fieri per actum liberum voluntatis, quem quia homo sine praemotione ponere nequit, haec suppositio coincidit cum priore. b) Dicunt malitiam addi ad entitatem physicam actus a sola voluntate male disposita, et ideo Deum non esse auctorem peccati, sicut si anima movet tibiam curvam, non anima est causa claudicationis, sed curvatio tibiae. At hoc nihil est. Illa mala dispositio in voluntate aut est homini necessaria aut ab eo libere producta. Si primum, ergo ultimatim provenit a Deo conditore naturae, et Deus est auctor peccati. Si alterum, actus liber, quo malitia producta est, fuit malus, et quaeritur, utrum homo ad talem actum fuerit praemotus necne. Si non fuit praemotus, perimitur systema thomisticum (admisso actu libero sine praemotione). Si fuit praemotus, iterum quaeritur, unde in illo actu fuerit malitia, et tamdiu redit quaestio, usquedum pervenis ad primam

quandam malitiam, quam Deus in voluntate produxit (sive solus sive voluntatem praemovendo).

6. *Ad salvandam libertatem applicant celebrem distinctionem sensus compositi et divisi:* Voluntas ad assensum praedeterminata non potest dissentire in sensu composito, concedo. Non potest dissentire in sensu diviso, nego. Hoc alterum dicunt ad libertatem sufficere. a) Sensus maxime obvius huius distinctionis est: Voluntas non potest dissentire in sensu composito cum praemotione seu sub influxu praemotionis, concedo. Non potest dissentire in sensu diviso seu ablata praemotione, nego. Respondeo: In sensu diviso seu sine praemotione iuxta neothomistas voluntas nihil potest ideoque neque libere dissentire. Habet solum potentiam recipiendi determinationem ad dissensum, si Deo placuerit eam dare. Atqui talis potentia libere dissentiendi est futilis et conceptum libertatis perimit. Etiam in sensu composito seu stante praemotione, ne libertas pereat, debet voluntas posse ponere actum dissensus. Quod quia neothomistae negant, libertatem perimunt. Hoc sentit ipse *Alvarez* et ideo dicit voluntatem etiam in sensu composito habere potestatem dissentiendi, licet metaphysice repugnet hanc potentiam transire in actum (Disp. 83, n. 15). Sed hoc nihil est. Debet illa potentia dissentiendi posse in actum transire. Secus perit libertas. b) Aut potest distinctio illa ita intellegi: Voluntas non potest dissentire, quamdiu est coniuncta cum actu consensus, concedo. Non potest dissentire, quando actus consensus a voluntate aufertur, nego. At haec explicatio, ut sit ad rem, reduci debet ad praecedentem, quatenus in et cum consensu supponitur et subintellegitur adesse correspondens praemotio. — Multi quidem hanc alteram distinctionis formam ita explicant: Voluntas, quamdiu actualiter consentit, non potest dissentire, sed si consensus aufertur, potest, ut si dico: Homo sedens, quamdiu sedet, non potest stare, sed sublata sessione potest. At de tali sensu composito et diviso, qui ex principio contradictionis est evidens, non agitur, sed quaestio est, utrum sub influxu praemotionis voluntas possit dissentire necne. c) Usitata est haec distinctionis declaratio: Voluntas sub influxu praemotionis non potest dissentire tali potentia, quae componitur cum actuali dissensu (potentia futuritionis), concedo. Non potest sub influxu praemotionis dissentire tali potentia, quae ab actu dissensus est semper divisa seu quae numquam potest transire in actum (potentia possibilitatis), nego. — Sed haec altera potentia non sufficit. Debet voluntati praemotae sub praemotione manere potentia dissentiendi talis, quae non obstante praemotione cum actu dissensus de facto coniungi potest. Secus perit libertas.

7. Interclusis aliis effugiis tandem dicunt: Deus, quia est auctor libertatis, voluntatem ita scit praedeterminare, ut libere agat, quamquam stante praemotione dissentire non potest. Quodsi reponis haec duo, praedeterminari ad unum et libere agere, esse contradictoria, respondent totam rem esse mysterium. *Billuart* (De Deo d. 8, a. 4, § 2, ad 5): „Repones: Non satis explicatur modus, quo haec concordia a nobis intellegi possit. Respondeo mysterium esse.“ Audacius *Alvarez* (Disp. 118, n. 5) contendit „rationem huius concordiae credendam esse et captivandum intellectum in obsequium fidei“. Sed haec bañeziana doctrina non est revelata ideoque nec credenda, neque sunt multiplicanda mysteria sine necessitate.

C.

1. Quia praemotio ad libere agendum est contradictio in terminis et libertatem perimit, *molinistae defendunt concursum simultaneum:* a) Actus secundus liber potest dupliciter considerari, secundum suam entitatem physicam et quatenus est exercitium libertatis (libera determinatio). Sub primo respectu procedit totus et a voluntate et a

Deo (modo sub A 2 explicato, ubi in entitate physica actus iterum distinguitur esse generale et concreta eius species). Sub altero respectu est a sola voluntate. Exercitium enim libertatis in eo est, quod voluntas positis omnibus ad agendum requisitis potest actum ponere vel omittere, potest etiam hunc prae alio ponere sine ulla a Deo accepta praevia et infallibili ad unum actum directione. b) Deus entitatem physicam actionis, ad quam voluntas libere se determinat, simul cum ea comproducit. Vult Deus hunc actum secundum prae alio exsistere, quia voluntas eum vult, seu quia videt voluntatem in his circumstantiis positam ad eum, non ad alium libere se determinare. c) Ideo Deus non inducit ad peccatum. Nam quod homo ponit actum peccaminosum prae bono, seu electio actus mali non est a Deo, sed a solo homine. Deus vero actum malum, quando a voluntate libere eligente procedit, quoad eius entitatem physicam solum comproducit (non impellendo ad illum irresistibili modo thomistico), quia exercitium humanae libertatis, quam creavit, impedire non vult.

2. *Sed inde oritur magna difficultas:* a) Actus secundus, qui est ipsa libera determinatio voluntatis, efficitur et a voluntate et a Deo concurrente. Itaque concursus praesupponitur actui secundo tamquam causa effectui. Porro concursus Dei, qui actum secundum coefficit, est determinatus, non indeterminatus, i. e. non est decretum cum voluntate concurrendi, quomodocumque agere voluerit, sed decretum hoc, non alio modo concurrendi seu hunc actum prae alio comproducendi. Et ita habemus circulum: In Deo decretum hunc actum prae alio comproducendi supponit praevisionem fore, ut voluntas hunc actum secundum ponat. Simul autem hic actus secundus a voluntate ponendus supponit decretum Dei hunc actum prae alio comproducendi. b) Multi distinguunt concursum oblatum et collatum. Concursus oblatus est decretum indeterminatum concurrendi, quomodocumque voluntas in actu secundo egerit. Concursus collatus est decretum determinatum comproducendi hunc actum secundum, non alium. Voluntas ex actu primo in actum secundum prodiens concursum quasi secum trahit ut habitum et eo ipso ita determinat, ut fiat collatus. — Sed ita difficultas non solvitur. Distinctio inter concursum oblatum et collatum est rationabilis. Tamen concursus Dei (active spectatus) non est ens in voluntate receptum et cum ea in hanc vel alteram partem flexibile, sed ipsa Dei voluntas, quae solum proprio decreto potest se restringere ad coefficiendum hunc actum prae alio. Et quia est salvanda libertas voluntatis, tale determinatum decretum divinum praevisam liberam electionem creaturae debet supponere. Secus statuitur praemotio.

3. *Non restat alia solutio difficultatis nisi haec: Libera determinatio voluntatis non est actus secundus, sed est identica cum essentia voluntatis* (cf. *De San,* Tractatus de Deo uno I 280 sqq; *Franciscus de Lugo, Gregorius de Valentia, Coninck*). Nam voluntas se habet ad actum secundum ut causa ad effectum seu ut producens ad productum. Ratio autem, cur hoc productum prae alio exsistat, debet esse in producente.

Ergo ratio, cur volitio omnino eliciatur et cur haec volitio (hic actus secundus) prae alia fiat, est in essentia voluntatis. Ergo voluntas ex non producente fit producens, et quidem hunc actum secundum prae alio, seu ad volitionem (actum secundum) eliciendam libere se determinat sine ulla accedente realitate. Nam si fieret libere producens suam volitionem per aliam realitatem intermediam, esset producens etiam hanc realitatem, et quaestio rediret in infinitum. Ergo libera determinatio est in essentia voluntatis et fit in ea sine ulla realitate accedente. In hoc praecise est perfectio potentiae activae vitalis liberae, quod sine accessu realitatis per semetipsam ad suum actum secundum eliciendum se determinat.

4. *His suppositis concursus simultaneus ita explicatur:* a) Ad liberam determinationem, quia non ponit ullam novam realitatem ab essentia voluntatis distinctam, non requiritur concursus (nisi forte ita vis appellare divinam conservationem voluntatis ut se determinantis). b) Actus secundus liber est nova entitas physica, quae tamquam effectus totalis producitur a duabus causis quoad virtutem partialibus, a voluntate iam in actu primo proximo libere determinata et a Deo coefficiente. c) Concursus Dei determinatur per scientiam Dei, qua natura prius ante actum secundum in essentia voluntatis videt liberam eius determinationem ad hunc actum secundum prae alio. Aliis verbis: Deus vult hunc actum secundum prae alio exsistere, quia natura prius videt voluntatem in essentia sua sine accessu realitatis ad eum libere ex se determinatam.

5. *Ita etiam clarius patet, quomodo Deus non inducat ad peccandum.* a) In actu secundo malo distinguenda est entitas physica et ipsa malitia, quae consistit in privatione recti ordinis seu tendentia in obiectum deordinatum; similiter in ictu sagittae non attingentis discum distingui debet ipse motus et defectuosa directio. b) Entitas physica est a Deo et a voluntate. Privatio recti ordinis imputanda est ei, qui actui directionem in obiectum deordinatum indidit. Hoc autem factum est sine ullo concursu Dei a libera electione solius voluntatis iam ante actum secundum. Itaque sola essentia voluntatis est causa malitiae seu deordinationis actus secundi, sicut causa motus sagittae est et arcus et manus sagittarii, sed causa deordinationis sola manus. c) Libera electione iam ante actum secundum voluntas in sua essentia contrahit malitiam, quae in ea oritur sine concursu Dei et essentiam voluntatis afficit, ex ea in actum secundum redundans.

§ 25. De medio, in quo Deus videt actus liberos futuros et futuribiles.

A.

1. *Secundum thomistas* Deus videt libera absolute vel condicionate futura in suo decreto voluntatem praedeterminante absoluto vel condicionato. At a) talia decreta perimunt libertatem ideoque sunt re-

icienda. b) Decreta illa condicionata videntur futilia et Deo indigna. Ad quid enim decerneret aliquid de iis, quae iam antecedenter numquam facere decreverat, de volitionibus hominum mere possibilium, qui numquam nascentur, vel hominum exsistentium in condicionibus, quae numquam verificabuntur? Antea e. g. Deus absolute decernit coram tyriis et sidoniis nulla miracula patrare. Deinde autem (cf. Mt 11, 21) facit decretum tyrios et sidonios ad poenitentiam praedeterminandi, si decrevisset coram iis per Christum miracula facere. Ad quid haec? Videtur Deus talia decreta elicere tantum, ut sciat, quid decreverit. Ideo nonnullis ex antiquioribus thomistis futile et ridiculum videbatur, innumera talia decreta condicionata in Deo ponere, et maluerunt dicere Deum futuribilia ignorare (§ 21). Quod quia pugnat cum revelatione, potius concludendum est nullam esse praemotionem physicam.

2. *Molinistae* reiciunt decreta praemoventia tamquam liberum arbitrium destruentia. Iuxta eos Deus actum liberum absolute futurum videt in suo decreto absoluto voluntatem hominis (creandi et) ponendi in his determinatis circumstantiis simulque comproducendi hunc actum liberum prae alio. Sed tale decretum in Deo supponit scientiam voluntatem, si in his circumstantiis ponatur, se ita determinaturam esse. Tota igitur disputatio reducitur ad quaestionem: In quo medio videt Deus illam condicionate futuram liberam determinationem voluntatis? Alii aliter respondent, sed tamquam „medium in quo" student aliquid indicare, quod Deus in sua essentia videt, ut saltem ultimatim dici possit videre illam determinationem in sua essentia.

3. Est sententia *Bellarmini:* Deus videt actum liberum futuribilem in ipsa voluntate per eius *„supercomprehensionem"*, qua fit, ut omnes motus eius et influxus, quem diversae circumstantiae in eius libertatem exercent, Deo perfectissime pateant. Sed contra est, quod ex nuda essentia voluntatis ut tali, quantumcumque diversis bonis allicitur, libera determinatio potest sequi et non sequi. Unde ex essentia voluntatis et ex circumstantiis in eam influentibus actus liber non potest cum absoluta certitudine cognosci, sed ad summum cum maxima probabilitate. Cognitio autem Dei est certissima et attingit etiam esse actuale, quod actio in se habet (et cui, si est, repugnat simul non esse), non solum illud esse probabile, quod habet in causa libera (§ 19, 6).

4. Recentiores *(Hontheim, Pesch)* distinguunt concursum oblatum et collatum. Ex oblato concursus fit collatus per liberam determinationem voluntatis, quae concursum oblatum, indeterminatum, virtualiter multiplicem, reddit determinatum eumque ad hanc actionem prae alia producendam „per modum condicionis simultaneae" quasi restringit. His suppositis dicunt: Deus videt actum liberum futuribilem *in suo concursu condicionate collato.* — Sed licet in concursu condicionate collato actus liber futuribilis sine dubio a Deo videatur, ita non solvitur quaestio proposita, quidnam sit ultimum medium, in quo Deus determinationem liberam futuribilem cognoscat. Nam quantum-

cumque urgent simultaneitatem concursus collati et liberae determinationis voluntatis, unica ratio, cur concursus ex oblato indeterminato fiat collatus, ad unam actionem producendam restrictus, est libera determinatio voluntatis. Videlicet concursus oblatus est decretum Dei concurrendi, quomodocumque voluntas creata agere voluerit. Concursus collatus est decretum Dei concurrendi hoc determinato modo, quia voluntas creata ita agere vult. Libera igitur determinatio voluntatis creatae debet esse aliquo vero sensu ratione prior quam concursus collatus. Quia enim concursus oblatus non est entitas flexibilis in voluntatem creatam per modum habitus infusa, sed volitio Dei, ideo concursus collatus in intellectu Dei supponit praevisionem liberae determinationis creatae. Et ita quidem redit tota quaestio insoluta, in quonam medio Deus liberam determinationem cognoscat.

B.

1. *Deus libera futuribilia sine dubio in sua essentia videt.* Qui hoc negaret, deberet logica consequentia etiam negare essentiam divinam tamquam speciem expressam Deum reddere capacem futuribilia cognoscendi. Nam si respectu eorum vi suae infinitatis est medium quo seu subiectivum, debet esse etiam medium obiectivum in quo.

2. *Non restat fere nisi haec responsio:* a) Deo praeter imitabilitatem, qua eius essentia est merum fundamentum possibilium, inest etiam vis repraesentativa, qua in essentia divina tamquam in speculo omnia intellectui cognoscenda porriguntur (cf. § 23, 3). Sicut enim essentia divina est species expressa omnia, etiam futuribilia, intentionaliter seu subiective repraesentans, ita eodem iure considerari debet tamquam obiectum intellectui divino ut in speculo omnia, etiam futuribilia repraesentans obiective seu terminative eumque ad ea cognoscenda determinans. b) Tamquam condicio, sub qua essentia divina libera futuribilia obiective repraesentat, requiritur tantum, ut habeant cognoscibilitatem seu veritatem. Hanc vero futuribile accipit a libera determinatione voluntatis creabilis, non a Deo praedeterminante. Et eo ipso, quod futuribile est verum et cognoscibile, essentia divina sua infinita virtute repraesentativa illud in se exprimit et intellectui divino cognoscendum offert. Et ita quidem essentia divina determinando intellectum ad sui (essentiae) cognitionem determinat simul ad cognoscendum liberum futuribile. c) Quaestio, quomodo virtus illa repraesentativa sine sui mutatione contingentia (futuribilia) attingat, non facessit difficultatem huic materiae propriam. Similiter enim divina virtus creativa sine sui mutatione fit creans et potius hunc mundum prae alio producit. d) Nonnulli urgent praesertim hoc: Essentia divina iam quatenus est fundamentum possibilium repraesentat futuribilia secundum ipsorum essentiam specificam et individuam, immo etiam secundum exsistentiam mere possibilem. Supposita futuribilitate determinationis liberae ad hoc accedit solum repraesentatio exsistentiae futuribilis.

3. *Etiam haec sententia nihil explicat, sed totam quaestionem insolutam in medio relinquit.* Quaeritur enim: Quomodo vis repraesentativa essentiae divinae, licet sit infinita, attingere potest determinationem liberam futuribilem, quae sub ratione libertatis ab essentia divina tamquam causa nullo modo pendet (sed solum a voluntate creata) ideoque tamquam obiectum materiale cum essentia divina ut obiecto formali nullum nexum videtur habere? Ad hanc quaestionem sufficienter responderi nequit.

4. Ad ea, quae supra (§ 24, C 3 4) diximus de reali distinctione liberae determinationis ab actu secundo et de eius identitate cum essentia voluntatis creatae, haec theoria (n. 2) facile applicatur: a) Essentia divina per infinitam suam virtutem repraesentativam in se exprimit et tamquam speculum intellectui ostendit determinationem liberam cum voluntate creabili re identicam sub his circumstantiis futuribilem. Itaque intellectus divinus liberam determinationem non videt per „supercomprehensionem" voluntatis creabilis seu in eius essentia ut constituta sub influxu circumstantiarum ad agendum allicientium tamquam in principiis, ex quibus libera determinatio procedit, sed solum in essentia divina tamquam in infinito repraesentativo. b) Ipsum actum secundum futuribilem Deus videt in suis causis, i. e. in illa libera determinatione et in concursu praevisa hac determinatione ad talem et non alium actum secundum condicionate conferendo. c) Consequenter ad scientiam mediam, quam habet de libera determinatione futuribili (a), Deus liberam determinationem absolute futuram videt in decreto absoluto voluntatem creandi et in his circumstantiis ponendi. Cum quo connectitur decretum coëfficiendi actum illum secundum, ad quem hic et nunc libera determinatio in essentia voluntatis exstat. In hoc duplici decreto actus liber futurus a Deo videtur.

5. *Itaque systema molinisticum hac magna difficultate laborat,* quod quaestio de medio, in quo Deus videt liberam determinationem voluntatis creatae, non potest sufficienter solvi. Neque vero ideo amplectendus est thomismus, licet scientiam Dei facillime ex decretis voluntatis divinae explicet. Premitur enim non una difficultate, sed saltem triplici: praemotione physica, gratia „sufficiente", reprobatione negativa. Cf. infra § 177 179 184.

Scholion. 1. *Quaeritur, quo sensu Deus libera futuribilia videat in se ipsis seu in ipsorum veritate obiectiva.* Respondeo: Non eo sensu, quod futuribilia tamquam obiectum formale intellectum divinum ad sui cognitionem determinant, sed duplici alio sensu: Primo, Deus ea videt tam perfecte et clare, ut in se sunt. Secundo, videt ea in sua propria essentia divina, tamen non ut in ultima ratione futuribilitatis eorum, sed solum tamquam in infinito repraesentativo et ita quidem, ut ratio, cur hoc infinitum repraesentativum libera futuribilia attingat, sit sola eorum obiectiva veritas. Praesertim hoc altero modo intellege molinistas saepe loquentes.

2. Veritas obiectiva seu cognoscibilitas nihil aliud est nisi esse sive reale (exsistens) sive possibile sive futuribile. *De veritate liberae determinationis creatae nota:* a) Ipsa ut talis seu tamquam exercitium libertatis habet suum

esse et suam veritatem a sola voluntate: determinatio realis a voluntate reali tamquam causa realiter agente, determinatio futuribilis a voluntate sive reali sive possibili tamquam causa, quae sub condicione ageret. Thomistae e contrario dicunt exercitium libertatis suam veritatem ultimatim habere a solo decreto Dei praedeterminante. Sed hoc negamus, quia ita perimitur libertas. b) Itaque omnis veritas realis pendet a Deo tamquam a causa, excepto exercitio libertatis, quod ut tale est a sola voluntate reali tamquam causa. Omnis veritas actu non exsistens pendet ab essentia divina infinite imitabili tamquam a fundamento, excepto futuribili exercitio libertatis, quod ut tale est a sola voluntate sive mere possibili sive reali in circumstantiis mere possibilibus constituta. c) Sicut quaevis veritas aeternaliter ab essentia divina repraesentatur, ita etiam veritas liberae determinationis futurae vel futuribilis ut talis, quamquam sub hac formali ratione seu quatenus dicit exercitium libertatis, ab essentia divina tamquam causa vel fundamento non pendet. Veritas futuri exercitii libertatis habet aeternum repraesentativum in Deo et temporale fundamentum reale in voluntate creata ut causa eliciente. Veritas futuribilis exercitii libertatis item habet aeternum repraesentativum in Deo, sed reali fundamento tamquam causa caret. Habet solum fundamentum possibile in voluntate mere possibili aut in voluntate reali, quae determinationem illam in circumstantiis mere possibilibus, si actuarentur, eliceret.

3. *Quaeritur, quo sensu scientia Dei sit causa rerum.* a) Scientia sola (ut quaevis cognitio) non est causa rerum. Si Deus eo ipso, quod aliquid scit, illud faceret, necessario crearet, causaret etiam mala (quia ea scit), immo omnia possibilia produceret, quod patet esse falsum. b) Scientia est causa rerum, quatenus coniungitur cum voluntate decernente et producente eique ideam rei producendae suppeditat. Aliis verbis: Causa rerum est scientia practica, i. e. scientia dirigens operationes voluntatis, exhibens res tamquam faciendas, non scientia mere speculativa seu non dirigens operationem, sed res tantum apprehendens ut cognoscibiles. c) Ita intellege effata Patrum, qui hinc docent res ideo esse, quia a Deo sciuntur (scientia practica), inde vero inculcant Deum (scientia speculativa) ideo praevidere futura, prasertim libera, quia fient.

4. *Deus est infinita veritas,* eaque a) ontologica, quia est infinitum cognoscibile, quod ab intellectu divino comprehenditur, seu quia est ens ideae divinitatis, quam intellectus divinus concipit, per identitatem simillimum. Nam veritas ontologica est esse, quatenus est cognoscibile et de facto saltem a divino intellectu cognoscitur seu ens, quatenus suo conceptui (ut e. g. verum aurum conceptui auri) est conforme. b) logica, quia est infinitus intellectus suo obiecto formali (essentiae divinae) per identitatem conformis. c) Praeterea Deus est fons omnis veritatis creatae, et ontologicae et logicae: ontologicae, quatenus omne esse creaturarum cum sua cognoscibilitate a Deo derivatur (esse possibile ab imitabilitate essentiae divinae, esse actuale a decreto efficaci divino); logicae, quatenus Deus creat intellectus finitos iisque indit conformabilitatem cum ordine ontologico (cf. § 3 C 4). d) Tandem est Deus summa veritas moralis seu veracitas (Deus non potest mentiri) et fidelitas (Deus non potest non stare promissis).

SECTIO II.

De voluntate divina.

§ 26. De exsistentia, perfectione, obiectis voluntatis divinae.

1. *Deo inest voluntas* (D). Nam a) gaudere spiritaliter de bono est perfectio pura. Atqui gaudium procedit a voluntate. Ergo quia in Deo est gaudium, est in eo voluntas. b) Deus est auctor ordinis

mundani eo quod ex variis ordinibus possibilibus, quos intellectus divinus apprehendit, unum libere elegit. Atqui libera electio supponit voluntatem tamquam principium, a quo procedit.

2. *Essentia divina, quatenus amatur a voluntate divina, vocatur summum bonum.* Bonitas (ontologica) est aptitudo rei propter suam perfectionem inclinandi erga se voluntatem. Voluntas perfectionem rei bonae sibi vel aliis appetit aut de ea possessa gaudet. Iamvero essentia divina est infinite perfecta et ideo infinite amabilis seu infinite bona.

3. *Voluntas Dei est infinite perfecta* (𝔇), quia cum essentia divina est idem. a) Est unicus actus infinitus sine potentia re distincta. Uno actu infinito Deus omnia amat, quaecumque sunt amabilia, et odio habet quaevis odibilia. Si de pluribus actibus voluntatis divinae loquimur, hoc pro nostro humano concipiendi modo intellegi debet de actibus inter se mere virtualiter distinctis, in quos unicum infinitum actum mente dividimus (distinctione virtuali minore), sicut simplex esse infinitum in plures perfectiones distinguimus. b) Volitio Dei non est desiderium boni proprii nondum obtenti (quod esset imperfectio), sed gaudium de proprio bono infinito perfectissime possesso.

4. Obiectum formale seu motivum est id, quod movet, allicit ad agendum. Obiectum materiale est id, quod per se non movet, sed cum motivo coniunctum est. *Obiectum quasi formale voluntatis divinae* (cum ea identificatum) *est essentia (bonitas) divina eaque sola.* Nam ens infinitum ab extra non potest allici neque ullam determinationem ad se ulterius perficiendum accipere. Omnia igitur, quae Deus praeter suam bonitatem seu essentiam vult, non potest velle nisi propter hanc suam bonitatem, quatenus ad eam ordinantur tamquam ad finem. Quae ordinatio nequit esse in eo, quod infinitam bonitatem aliquo modo augent vel promovent (tale quid enim repugnat), sed solum in eo, quod eam imitantur et manifestant. Ulterius nota: a) *Potest hoc illustrari exemplo humano:* Si quis amore benevolentiae erga alterum totus impletur, omnia non vult nisi in quantum aliquo modo sunt bona illius hominis amati seu quatenus illi prosunt seu sunt ei utilia vel iucunda. Alia, quae amato non prosunt seu ad eum tamquam ipsius bona referri non possunt, amantem non alliciunt, quia totus amore sui amici, qui est quasi summum eius bonum, ita impletur, ut alius amoris sit incapax. b) *Etiam quando exaudit preces, Deus ultimatim movetur sua bonitate.* Amat actum orationis, quatenus est agnitio bonitatis divinae; vult preces exaudire, quia postulata concedere est manifestatio benignitatis. Idem valet de poena infligenda. Itaque oratio non est Deo verum motivum, sed potius occasio ad decernendam exauditionem propter bonitatem divinam seu tamquam benignitatis divinae manifestationem; peccatum non est motivum, sed occasio ad infligendam poenam debitam propter bonitatem divinam seu tamquam iustitiae et sanctitatis divinae glorificationem. c) Itaque res praeter se Deus non ita amat, ut unam velit propter alteram seu motus alterius bonitate, ut e. g. nos amamus

medicinam propter valetudinem, quae nos sua bonitate allicit. Potius *propria bonitate motus Deus vult, ut una res sit propter alteram* seu ad alteram ordinata. Propter suam bonitatem vult ordinem inter res intercedere seu unam esse medium, quod ad alteram tamquam finem particularem ordinatur. d) *Neque in hoc, quod Deus omnia non amat nisi propter se, est deordinatio* (egoismus malus), sed summus ordo. Nam Deus est revera summum bonum et ultimus finis, ad quem omnia dirigi debent. Quodsi homo ultimatim omnia ad se, non ad Deum ordinat, male seu „egoistice" agit.

5. *Suam essentiam Deus amat necessario.* Nam a) respectu infiniti boni perfectissime per identitatem possessi indifferenter se habere esset imperfectio. b) Praeterea beatitudo, utpote perfectio pura, in Deo non potest non esse. 1 Tim 6, 15: „Beatus et solus potens Rex regum et Dominus dominantium." Atqui infinita beatitudo est perfectissimus amplexus boni infiniti. Ergo ille amplexus in Deo non potest non esse seu necessario Deus de semetipso gaudet.

6. Praeterea *necessario sibi complacet in possibilibus,* quatenus sunt imitationes essentiae divinae. Nam necessario gaudet de essentia sua sub quovis respectu considerata. Sub quovis enim respectu est bona seu perfecta et appetibilis. Ergo gaudet etiam de imitabilitate suae essentiae. Eo ipso autem non potest non gaudere de imitationibus suae essentiae seu de possibilibus. Nam correlata ut correlata sicut simul cognoscuntur, ita et simul amantur. Si e. g. amo poëtam ut auctorem huius poëmatis, simul non possum non amare ipsum poëma. Et sicut gaudium de propria essentia in Deo est necessarium, ita etiam simplex illa complacentia de possibilibus est necessaria.

7. *Creaturas reales, quae et quatenus sunt imitationes suae essentiae, Deus amat necessario in supposito quod exsistunt.* Nam si necessario amat suam imitabilitatem et propter eam imitationes mere possibiles, a fortiori necessario amat actuales suae essentiae imitationes, si exsistunt, quamquam non necessario eas producit (cf. § seq.). Sap 11, 25: „Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti; nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti."

8. *Malum physicum* est privatio debitae perfectionis ideoque formaliter sumptum non est entitas (e. g. caecitas). Ideo causam physicam per se, quae scil. directe tenderet in privationem ut talem efficiendam, habere non potest, quia effectus cuiusvis actionis est entitas positiva, non mera privatio. Causa physica malum efficit solum indirecte seu per accidens, scil. efficiendo aliquid positivum, cui privatio inhaeret. E. g. efficitur febris quatenus producitur gradus caloris altior eo, qui naturae humanae convenit. Eo ipso altiori illi gradui inhaeret malum seu privatio rectae proportionis cum natura humana. — Hoc sensu etiam Deus malum physicum nonnisi per accidens efficere potest. Is 45, 6 7: „Ego Dominus et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum: ego Dominus faciens omnia haec." Ulterius nota: a) Deus malum physicum creaturarum directe

et per se (i. e. quatenus et quia est malum) intendere non potest. Hoc esset contra bonitatem Dei, velle inferre creaturis aliquid, quatenus et quia iis est malum. b) Potius intendit malum physicum indirecte et per accidens seu quatenus est medium ad aliquod bonum particulare et ultimatim ad bonum universale, in quod omnia diriguntur, i. e. ad gloriam Dei. E. g. homini infligit morbum, non quatenus et quia est malum eius, sed quatenus est medium ad acquirenda merita vel ad emendationem vitae etc.

9. *Malum morale* (peccatum) Deus neque per se et directe neque indirecte et per accidens (ut medium ad aliquod bonum) appetere potest. Utrumque esset contra sanctitatem seu rectitudinem moralem voluntatis divinae (cf. § 81). Peccatum Deus nonnisi odio habet. In homine peccatore amat imitationem suae essentiae, detestatur peccatum. Ita intellege textus, in quibus dicitur Deus peccatores odisse. Ps 5, 7: „Odisti omnes, qui operantur iniquitatem." — Nihilominus Deus peccata, licet ea non intendat, ab homine commissa ad bonos fines permittere potest.

10. Circa intrinsecus repugnantia Deus nullam volitionem habet. Nam obiectum voluntatis est aut bonum aut malum. Atqui impossibilia non sunt bonum, quia sunt purum nihilum, quod ne possibile quidem esse habet. Non sunt malum, quia hoc tamquam privatio debet inhaerere enti, non nihilo.

§ 27. Deus quidquid extra se efficere vult, libere vult. D.

1. *Patet ex ratione:* a) Deus omnipotens potest facere quidquid est intrinsecus possibile seu non repugnat. Sed de facto non omnia possibilia exsistunt. Iamvero huius rei alia ratio excogitari non potest, nisi Dei libertas, qua decernit alia facere, alia non. b) Idem aliter: Voluntas ab obiecto formali necessitata illud obiectum materiale necessario appetit, quod cum formali est necessario coniunctum. Atqui exsistentia entium ut actuata (non mere ut possibilis) cum essentia divina ut obiecto formali volitionis divinae non coniungitur necessario. Nam cum essentia divina (ut imitabili) necessario quidem coniunguntur possibilia, sed nullum possibile ut tale vi conexionis cum essentia divina exsistentiam postulat, sed est ad eam prorsus indifferens. Si enim unum possibile vi connexionis cum essentia divina ut obiecto formali voluntatem divinam ad sui actuationem necessitaret, omnia necessitarent, quia respectu essentiae divinae omnia aequaliter se habent. Iamvero tunc omnia possibilia ab aeterno exsisterent, quod patet esse falsum. c) In tantum Deus naturaliter necessitaretur ad aliquid extra se efficaciter volendum, in quantum eo tamquam aliquo complemento propriae essentiae egeret seu sine eo perfectus vel beatus esse non posset. Atqui hoc enti infinito repugnat. Ergo non necessitatur, quando extra se aliquid vult, i. e. ad extra libere agit. d) Aliqua libertas (distribuendi de bonis suis) videtur esse perfectio pura. Ergo est in Deo. Sed

non potest ei competere in actione ad intra (volitione sui ipsius). Ergo in actione ad extra.

2. *Ex Scriptura:* a) Deus agendo ad extra eligit, i. e. libere agit. 1 Cor 1, 27: „Sed quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia." Eph 1, 4: „Sicut elegit nos in ipso [Christo] ante mundi constitutionem." b) Cum magna emphasi dicitur Deus omnia secundum voluntatem suam operari. Quod non esset verum, si naturali necessitate ad agendum impelleretur. Ps 134, 6: „Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit in coelo, in terra, in mari et in omnibus abyssis." Eph 1, 11: „Praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae." 1 Cor 12, 11: „Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult." Apoc 4, 11: „Propter voluntatem tuam erant [facta sunt] et creata sunt."

3. *Ex Patribus* exemplo sint *Irenaeus* (Adv. haer. 2, 1, 1): „Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia." *Hippolytus* (Philosophumena 10, 32): „Deus unus, primus et solus et omnium creator et Dominus, coaevum habuit nihil, non chaos infinitum, non aquam immensam vel terram solidam, non aëra densum, non ignem calidum, non spiritum tenuem, non coeli magni cyaneam cameram; sed erat unus, solus pro se, qui, dum voluit, fecit omnia, quae sunt, quae non erant antea, nisi quod voluit ea facere, utpote gnarus futurorum, est enim ei et praescientia." *Augustinus* (De civitate Dei 11, 24): „In eo vero, quod dicitur: ‚Vidit Deus quia bonum est', satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est."

4. *Ex documentis ecclesiasticis* huc pertinet condemnatio propositionis 7^ae^ *Abaelardi* (inter 19) facta a. 1140 in synodo senonensi: „Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit, et non alio." *Vaticanum* contra *Günther* et *Hermes* libertatem Dei in creando negantes definivit (sess. 3, can. 5, de Deo): „Si quis non confiteatur mundum resque omnes ... a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse quam necessario amat se ipsum . . ., anathema sit."

5. Fidelibus, immo omnibus hominibus persuasum est numen divinum in agendo ad extra libertate uti. Ideo student sibi illud orationibus, bonis operibus etc. conciliare.

Scholion. *Quaestiones quaedam de Dei libertate.* 1. Est in Deo: a) *Libertas specificationis,* quatenus e. g. potuit velle prae hoc mundo alium. b) *Libertas contrarietatis,* quia libere aut miseretur aut punit. At non potest eligere inter bonum et peccatum. Hoc sensu libertate contrarietatis caret. c) *Libertas contradictionis,* quia circa idem obiectum potest habere actum volitionis et nolitionis. Ez 33, 11: „Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat." Atqui certe potest Deus mortem impii etiam velle seu potest eum statim post peccatum commissum plectere morte temporali et aeterna. d) *Libertas exercitii,* quatenus e. g. potuit elicere et omittere volitionem, ut esset hic mundus. Nam circa mundos mere possibiles Deus non habet actum positivum nolendi. Secus enim eum haberet circa possibilia, quae numquam fient. Sed tale quid videtur superfluum et phantasticum.

2. *Voluntas Dei in suis decretis liberis est moraliter immutabilis.* Nam antea in suspenso esse et deinde velle, nunc velle et postea idem nolle est imperfectio oriunda ex debilitate intellectus et inconstantia voluntatis. Deus omnia

immutabiliter ab aeterno decrevit. Ps 32, 11: „Consilium autem Domini in aeternum manet." Hebr 6, 17: „In quo abundantius volens Deus ostendere pollicitationis heredibus immobilitatem consilii sui, interposuit iusiurandum." — Contraria effata Scripturae, e. g. Gn 6, 6 (poenituit Deum, quod hominem fecisset), secundum meram apparentiam anthropomorphistice explicanda sunt.

3. *Libertas Dei in agendo ad extra non refertur ad ea, quae in Deo essent imperfectio.* Ideo a) ratione sanctitatis suae agendo ad extra non potest inhoneste agere. b) Ratione sapientiae si libere vult finem, non potest nolle media ad eum obtinendum indispensabilia eaque optima. c) Ratione immutabilitatis moralis si quid facere decernit, iam non potest decretum mutare. — Hoc triplici modo libertas Dei restringitur, i. e. ab imperfectione epuratur.

4. Actus infinitus Dei sine ulla sui mutatione hoc libere vult, aliud non vult. Quomodo libertas cum immutabilitate physica concilietur, cf. supra § 15 B.

§ 28. De passionibus et virtutibus voluntatis divinae.

1. Passiones sunt affectiones appetitus sensitivi coniunctae cum commotione corporis. Propter unitatem animae oritur correspondens motus in voluntate. De his motibus spiritalibus hic quaeritur. Versantur aut circa bonum et malum absolute spectatum (passiones appetitus concupiscibilis) aut circa bonum et malum sub ratione ardui (passiones appetitus irascibilis). a) Ad priorem classem pertinet *amor* (appetitio boni abstractione facta ab eo, utrum sit praesens an absens), *desiderium* (appetitio boni absentis), *gaudium* (appetitio boni praesentis), *odium* (detestatio mali generatim), *fuga* seu *horror* (detestatio mali absentis imminentis), *tristitia* seu *dolor* (detestatio mali praesentis, quod dolens patitur). b) Ad alteram classem pertinet *spes* (appetitio boni difficilis cum confidentia illud obtinendi), *desperatio* (appetitio boni difficilis cum diffidentia adeptionis), *audacia* (detestatio mali imminentis difficulter vitandi cum fiducia eius evitationis), *timor* (detestatio talis mali cum diffidentia evitationis), *ira* (detestatio mali praesentis inevitabilis, quo irascens afficitur). — Quaeritur, quibus passionibus (et similiter virtutibus) infinitus actus divinus virtualiter aequivaleat.

2. *Passiones irascibiles non possunt in Deo poni,* quia versantur circa difficile. Deo enim nihil est difficile. Tribuitur quidem Deo in Scriptura ira. Sed hoc anthropomorphistice est intellegendum de voluntate puniendi peccata. *Augustinus* (De Trinitate 13, 16, 21): „Ira Dei nihil est aliud quam iusta vindicta."

3. *Ex passionibus concupiscibilibus* est in Deo sensu proprio *amor* erga se ipsum et creaturas atque *gaudium* de bono proprio et creaturarum. Praeterea est in Deo *odium* peccati et peccatoris, quatenus est peccator.

4. *Non est in Deo desiderium boni proprii.* Nam bonum internum infinitum Deus a se possidet. Gloriam vero suam externam non desiderat (sed solum amat). Nam id tantum desideratur, quo desiderans (vel ille, cui aliquid desiderat) vere perficitur. *Est autem in Deo desiderium boni creaturarum.* Desiderat bonas actiones hominum, ut eos salvare possit. *Non est in Deo fuga mali proprii,* quia Deus nullo malo intrinsecus afficitur. Sed licet in Deo ponere fugam mali creaturarum rationalium, quas amore benevolentiae prosequitur, i. e. fugam aeternae damnationis. *Non est in Deo tristitia* de malo, quod ipse Deus patiatur, quia nullum est. Sed licet in Deo ponere displicentiam quandam de ignominia ipsi per peccata illata et de malo morali (peccato) creaturam afficiente.

5. *Est in Deo virtus caritatis* seu amor infiniti boni, quod est Deus ipse. *De aliis virtutibus* (cf. § 109) *nota:* a) Non possunt in Deo poni nisi eae, quae in suo conceptu nullam imperfectionem includunt. Est igitur in Deo e. g. magnificentia, clementia, benignitas, liberalitas, fidelitas, veracitas, longanimitas (patientia, qua propter bonum distans, i. e. futurum iudicium, fert

peccata praesentia), misericordia (virtus inclinans ad sublevandam miseriam ex compassione; compassionem intellege non tristitiam de alterius miseria, sed simplicem displicentiam). Etiam prudentia est in Deo, i. e. virtus intellectualis omnia dirigens ad ultimum finem. Vocatur speciali nomine providentia. b) Removendae sunt a Deo omnes virtutes imperfectionem involventes. Ergo non est in Deo fides, spes, temperantia, fortitudo, oboedientia, humilitas, mansuetudo (compescens iram). Quodsi Deus in Scriptura vocatur fortis, intellege hoc de eius potentia, non de virtute fortitudinis. Similiter mansuetus non vocatur nisi quatenus ira omnino caret (2 Sm 22, 36). c) Quaecumque virtus est in Deo praeter caritatem, non est in eo secundum actum formalem seu ita, ut infinita actio Dei obiecto formali illius virtutis moveatur. Nam unicum obiectum formale voluntatis divinae est bonitas Dei, quam caritate amat. Sunt igitur ceterae virtutes in Deo solum secundum actum materialem. Infinita actio divina exercitium singularum virtutum virtualiter in se continet, quia bonitas divina tamquam infinitum obiectum formale voluntatem movet ad exercendas uno actu infinito omnes virtutes, quae sunt perfectiones purae seu in suo conceptu nullam imperfectionem continent.

6. *Est in Deo iustitia.* Ps 10, 8: „Quoniam iustus Dominus et iustitiam dilexit, aequitatem vidit vultus eius." Iustitia est constans et perpetua voluntas tribuendi id, quod cuique debetur. Distinguitur commutativa, legalis, distributiva. a) Iustitia commutativa est ea, qua redditur alteri ius strictum proprietatis et quidem tantum, quantum ei arithmetice proprium est. Deo erga creaturam iustitia commutativa inesse non potest, quia creaturae respectu Dei nihil est proprium, sed omnia, quae habet, Deus dominio suo necessario tamquam creator possidet ut suum. b) Iustitia legalis est ea, qua redditur societati, quod ei in ordine ad bonum commune debetur. Vi iustitiae legalis princeps fert leges, et subditi eas observant. Est in Deo iustitia legalis. Nam hinc entia rationalia constituunt societatem, cuius princeps est Deus, inde iustitia legalis in principe est perfectio pura (semper melior est ipsa quam non ipsa). Nihilominus aliter est iustitia legalis in principe creato, aliter in Deo. Bonum enim commune societatis est supra principem creatum, qui tamquam medium ad illud obtinendum ordinatur. E contrario bonum commune universalis societatis creaturarum non est aliquid supra Deum, sed est gloria Dei ad eum ordinata. c) Iustitia distributiva est ea, quae postulat, ut ad bonum commune obtinendum bona et onera in societate dividantur, et quidem secundum proportionem geometricam. Reddenda est merces et poena iuxta meritum et demeritum, et ita quidem, ut gradatio observetur, habito respectu individui praemio vel poena afficiendi (si plus meretur, plus accipit) et simul attenta quantitate illius retributionis, quae aliis individuis societatis pro similibus actionibus redditur (e. g. si Gaius pro merito 2 accipit mercedem 2, Titus pro merito 4 debet accipere mercedem 4). Ex necessitate curandi bonum commune in societate humana resultat obligatio principis ad observandam iustitiam distributivam, quae si neglegeretur, membra societatis ordinem socialem non observarent. — Etiam in Deo est iustitia distributiva. Est enim perfectio pura et ideo in Deo non potest deesse. Deus non esset sapiens neque bonum commune societatis entium rationalium et ordinem inter ea necessarium sufficienter curaret, nisi ea ad hunc ordinem observandum per iustitiam distributivam adigeret. Necessitas iustitiam distributivam exercendi Deo non ab extra (ut principi creato) advenit, sed fluit ex infinita eius sapientia.

7. Secundum dicta solvenda est *quaestio, utrum Deus creaturae obligetur et utrum creatura coram Deo habere possit ius ad aliquid accipiendum.* a) Numquam potest creatura coram Deo habere ius strictum proprietatis fluens ex iustitia commutativa, sicuti e. g. operarius praestans alteri suum laborem habet (praecedente contractu) ius strictum proprietatis ad mercedem. Nam creatura respectu Dei nihil habet proprium. Quovis momento totaliter pendet ab in-

fluxu creativo divino (§ 69), quo in esse conservatur, et actiones liberae debent a Deo coeffici (§ 70 24). b) Si Deus creaturae aliquid promisit, propter suam fidelitatem seu (ultimatim) propter infinitam perfectionem essentiae suae debet promissis stare. Hoc latiore sensu creatura habet ius ad rem promissam, ius late dictum, fluens ex Dei fidelitate. c) Praeterea Deus tamquam sapiens rector communitatis creaturarum rationalium debet bona et onera in societate iuxta meritum et proportionem geometricam dividere (cf. n. 6 c). Et ita quidem creatura actione sua bona coram Deo acquirit ius retributionis fluens non ex mera Dei fidelitate sed etiam ex iustitia distributiva. d) Neque Deus ita fit a creatura dependens. Nam necessitas retribuendi Deo non tamquam obligatio ab extra advenit (ut subdito a rege, regi a bono communi, ad quod rex ordinatur), sed resultat ex infinita perfectione divinae essentiae, quae iustitiam distributivam tamquam perfectionem puram necessario in se continet. Actio meritoria creaturae est merus terminus, in quem dirigitur necessitas retribuendi, qua Deus vi essentiae suae ligatur. Si talis terminus exsistit (actio creata illis condicionibus praedita, quae ad meritum requiruntur), a iustitia divina distributiva attingi debet. Similiter res creatae Deo sunt merus terminus necessitatis eas cognoscendi sine ulla ab iis dependentia seu sine influxu intellectum divinum determinante.

8. *Iustitia* distributiva, quatenus male agentem punit, vocatur *vindicativa*. Est etiam in Deo. Rom 12, 19: „Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum irae [divinae]; scriptum est enim: Mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus [Dt 32, 35]." a) Deus punit non solum ad homines a peccando deterrendos et emendandos, sed etiam ad infligendam iustam retributionem [vindictam] pro transgressione legis divinae. Hoc enim est de essentia poenae ut talis. Si quis puniretur solum ad alios deterrendos et alter finis, iusta retributio pro delicto, excluderetur, haec iam non esset poena proprie dicta, sed medium mere praeservativum. Similiter si quis puniretur solius emendationis gratia, haec esset mera medicina, ut si quis bibit potum amarum ad sanitatem recuperandam. Fallitur *Hermes* negans in Deo iustitiam vindicativam. Haec enim nihil est aliud nisi iustitia Dei distributiva reddens iustam poenam pro delicto. Cf. Rom 2, 6—8. Neque Deus gaudet de miseria poenam patientis, sed poenam, quatenus est malum hominis, appetit solum indirecte et per accidens, in quantum necessaria est ad servandum rectum ordinem, qui exigit, ut transgressor legis divinae iusta castigatione plectatur. b) Iustitia distributiva Dei non exigit, ut nihil umquam ex poena debita remittatur (contrarium videtur docuisse *s. Anselmus*). Nam ius poenam remittendi competit sicut regi terrestri ita et regi coelesti. Si iustitia Dei distributiva nullam, ne partialem quidem, poenae remissionem pateretur, ne hoc quidem permitteret, ut iustus pro iniusto satisfaceret. Atqui hoc est falsum, quia Christus Deo annuente pro nobis satisfecit. c) Entitativa infinitas misericordiae divinae non postulat, ut Deus semper remittat, secus nullus esset campus exercendae iustitiae. Neque entitativa infinitas iustitiae exigit, ut Deus semper puniat, secus nulla esset occasio manifestandae misericordiae. Quia scil. hae duae virtutes ex conceptu suo agunt modo contrario circa idem obiectum (delictum aut puniendum aut remittendum), non postulant, ut eadem occasione simul exerceantur seu manifestentur. Potest modo exerceri una hic (in terra), modo altera alibi (in inferno). Potest etiam quoad unum idemque delictum aliquid iustitiae et aliquid misericordiae intercedere. In hoc nostro ordine nullum peccatum quoad culpam et poenam aeternam remittitur sine poenitentia peccantis et vicaria, condigna Christi satisfactione, et ita quidem manifestatur iustitia Dei. Misericordia vero in eo apparet, quod Deus vicariam Christi satisfactionem acceptat, quamquam eam iuste ab ipso peccatore exigere potest.

§ 29. De potentia Dei.

1. Nomen potentiae hic sumitur pro virtute, qua Deus ad extra operatur (creando, conservando). Eam in Deo esse patet ex eo, quod mundum creavit. Ideo vocatur Lc 1, 49 *ὁ δυνατός*, 1 Tim 6, 15 *μόνος δυνάστης*.

2. Quaeritur, utrum nostra mente debeamus conceptum potentiae Dei a conceptu voluntatis virtualiter distinguere, ita ut in conceptu potentiae conceptus voluntatis explicite non contineatur (ut distinguimus Dei intellectum et voluntatem). Videtur affirmandum in supposito, quod in spiritu puro (angelo) praeter intellectum et voluntatem exsistit specialis potentia agendi ad extra. Si enim essentia spiritus puri praeter intellectum et voluntatem etiam potentiam complectitur, licet similiter in essentia divina has tres facultates agendi virtualiter distinguere; intellectus exemplar rei producendae voluntati porrigit, voluntas productionem decernit, potentia exsequitur.

3. *Potentia Dei est sub quovis respectu infinita,* quia cum simplicissima Dei essentia identificatur. a) Est infinita entitative, quatenus a parte rei potentia est ipsa essentia. Non est in ea distinctio inter facultatem et actionem. Est aeternus actus immutabilis, cui quando extra se aliquid producit, nihil perfectionis accrescit. Est actus formaliter immanens et solum virtualiter, non formaliter transiens. Videlicet divina productio non est quidquam ad essentiam Dei accedens et ab ea in creaturam transgrediens, quo Deus cum creatura ita coniungitur, ut e. g. manus movens cum obiecto moto connectitur per impulsum, qui ex manu in obiectum transit. Actus immanens infinitus, in se immutabilis et perfectissimus sine ullo novo motu accedente et ad extra transeunte effectum creatum producit. b) Est infinita terminative, quatenus ad omnia possibilia se extendit. Secus esset limitata. Hoc sensu Deus in fontibus revelationis vocatur omnipotens. Cf. Mt 19, 26; Lc 1, 37; 2 Cor 6, 18; Apc 19, 6. c) Est infinita secundum modum agendi. Quia est infinite perfecta, non eget alieno adiumento neque subiecto praeexsistente, ex quo aliquid efficiat, sed potest ex nihilo producere, quidquid est possibile.

4. *Omnipotentia* Dei (𝔇) in eo est, quod potest facere omnia possibilia eaque sola. Ad haec nota: a) Deus non potest facere impossibile seu id, cuius notae invicem pugnant, e. g. circulum quadratum. Nam tales notae se tollunt non solum cogitatione, sed etiam re. Aut adest in rerum natura circulus, et ita tollitur quadratum, aut vice versa. b) Neque Deus potest id, quod factum est, reddere infectum, quia non potest tollere veritatem principii contradictionis (quod est vel fuit, non potest simul non esse vel non fuisse). Sicut enim propriam suam essentiam necessariam Deus tollere non potest, ita neque potest auferre veritatem, quae ex essentia divina necessario fluit, i. e. veritatem possibilium et primorum principiorum. c) Similiter non potest Deus propter infinitam suam perfectionem ponere actus, qui

in suo conceptu imperfectionem involvunt, e. g. peccare, decreta sua mutare.

5. *Potentia ordinata* est potentia Dei coniuncta cum aliquo decreto divino. *Potentia absoluta* est potentia nuda sine tali decreto. Et quia Deus pro morali sua immutabilitate contra decreta sua agere non potest, ideo potentia absoluta potest aliquid facere, quod nequit potentia ordinata. E. g. potentia absoluta potest homini praestituere beatitudinem mere naturalem, potentia ordinata non potest. — Iansenistae potentiam absolutam intellegebant potentiam solutam a ceteris proprietatibus divinis (praesertim a sapientia et sanctitate; ideo secundum eos potentia absoluta Deus potest peccare), potentiam vero ordinatam eam, quae cum illis proprietatibus coniungitur. Haec consideratio est falsa. Nam inter proprietates divinas est solum distinctio virtualis minor. In conceptu enim potentiae latet conceptus sapientiae et sanctitatis, et ideo quidquid his duabus repugnat, repugnat etiam potentiae.

TRACTATUS II.
DE DEO TRINO.

CAPUT I.
De exsistentia trium personarum in divinis.

Trinitas est dogma fundamentale religionis christianae (𝔇). Ex fide et ratione constat unum esse Deum. Praeterea sine probatione assumimus exsistere in divinis personam, quae vocatur Pater. Cf. 1 Cor 8, 6. Implicite hoc probatur per probationem exsistentiae Filii.

SECTIO I.
Doctrina Scripturae de divinitate Christi Filii Dei.

Huc spectat damnatio erroris modernistarum a Pio X facta („Lamentabili"). Prop. 27: „Divinitas Iesu Christi ex evangeliis non probatur, sed est dogma, quod conscientia christiana ex notione Messiae deduxit." Prop. 30: „In omnibus textibus evangelicis nomen Filius Dei aequivalet tantum nomini Messias, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium."

§ 30. Divinitas Christi probatur ex evangeliis synopticis.

1. *Ex Mt 26, 63—65:* „Et princeps sacerdotum ait illi: Adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus, Filius Dei. Dicit illi Iesus: Tu dixisti, verumtamen dico vobis: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli. Tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta sua dicens: Blasphemavit etc." Cf. Mc 14, 61—64 et Lc 22, 66—71. — Christus coram Caipha dixit se esse filium Dei *sensu proprio,* i. e. se habere naturam divinam ut Deum Patrem. Nam a) iudaei cum Caipha „Filium Dei" intellexerunt sensu proprio ideoque propter blasphemiam (cf. Lv 24, 16) seu quia se aequalem Deo fecit, decreverunt eum occidere. b) Iam antea idem effatum Christi iudaei eodem proprio sensu intellexerant. Io 5, 18: „Propterea ergo magis quaerebant eum iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum [πατέρα ἴδιον] dicebat Deum, aequalem se faciens Deo." Io 10, 33: „Responderunt ei iudaei: De bono opere non lapidamus te, sed de

blasphemia, et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum." — Iam age Christus pro veritate huius testimonii mortuus est. Fuit igitur aut mendax, aut amens, aut verum dixit. Atqui non primum, quia hoc pugnat cum eius sanctitate et miraculis, non alterum, quia hoc pugnat cum eius sapientia et miraculis. Ergo verum dixit et fuit Dei Filius sensu proprio, habens naturam divinam a Deo vera generatione communicatam, i. e. fuit verus Deus.

2. *Ex Mt 3, 3:* „Hic [Ioannes Baptista] est enim, qui dictus est per Isaiam prophetam dicentem: ‚Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite semitas eius'." Cf. Mc 1, 3 et Lc 3, 4. — Dicunt synoptici Ioannem Baptistam esse illum, de quo (si non litteraliter, saltem typice) valent verba Isaiae 40, 3. Iamvero ibi introducitur praeco in deserto praecedens Deum Iahve, populum ex captivitate babylonica reducentem. Itaque iuxta synopticos Ioannes Baptista est praecursor Dei Iahve. Atqui Ioannes Baptista est praecursor Christi. Ergo Christus est Deus Iahve. Ideo ipse Ioannes (Io 1, 23) illum versum Isaiae ad se applicat. Neque eluditur vis argumenti dicendo textum Is 40, 3 non typice de Ioanne Baptista valere, sed per meram accommodationem ad eum extendi. Nam talis accommodatio neque ipsi Ioanni neque synopticis licuisset, nisi Christus, quem Ioannes annuntiabat, fuisset verus Deus.

3. Idem *confirmatur ex Mt 11, 10,* ubi Christus dicit: „Hic [Ioannes B.] est enim, de quo scriptum est: ‚Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit viam tuam ante te.'" Dicit Christus Ioannem Baptistam esse illum angelum, qui praeparabit viam ante faciem Iahve iuxta illud Malachiae 3, 1: „Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum Dominator [ha adôn], quem vos quaeritis, et angelus testamenti, quem vos vultis. Ecce venit, dicit Dominus exercituum." Atqui Ioannes Baptista praeparavit viam ante Christum. Ergo Christus est Deus Iahve. — Christus (Mt 11, 10) mutat „ante faciem meam" textus originalis Malachiae in „ante faciem tuam" et explicat verba de Deo Patre loquente ad Deum Filium, qui est ille „ha adôn" (haec vox cum articulo in A. T. adhibetur de solo Deo Iahve) et „angelus testamenti" veniens ad templum suum. Ideo etiam Marcus (1, 1—3) textus Mal 3, 1 et Is 40, 3 ad Christum tamquam Filium Dei (cf. v. 1) et ad Ioannem B. applicat.

4. *Apud synopticos multa leguntur, quae de divinitate Christi explicari debent,* quamquam in alium sensum absolute trahi vel detorqueri possunt. Divinitatem in Christo synoptici magis supponunt quam probant. Est Christus iuxta eos: a) Praeditus summa potestate in coelo et in terra. Mt 28, 18: „Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra." Habet intimam Dei cognitionem, eminentiorem quavis Dei notitia. Mt 11, 27 (Lc 10, 22): „Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare." b) Filius Dei vivi, maior prophetis, dans claves regni coelorum. Mt 16, 16—19. Petrum ibi de vera Christi divinitate cogitasse patet ex eius verbis 2 Petr 1, 1: „Simon Petrus, servus et apostolus Iesu Christi, iis, qui coaequalem nobiscum sortiti

sunt fidem in iustitia Dei nostri et Salvatoris Iesu Christi [τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ.]“ articulo non duplicato; ideo θεός et σωτήρ est idem. — Est Christus Filius dilectus, Patris testimonio honoratus. Mt 3, 17: „Et ecce vox de coelis dicens: ‚Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui‘.“ Cf. Lc 9, 35. Est Filius carissimus in oppositione ad servos. Cf. Mc 12, 6 parabolam de domino vineae. c) Manet cum apostolis eorumque successoribus usque ad consummationem saeculi. Mt 28, 20: „Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.“ Tunc ipse vivus resurgentes suscitabit et iudicabit (Mt 24, 30 coll. Io 5, 28). d) Cultum divinum sibi tributum Christus sine haesitatione acceptat. Mt 14, 33: „Qui autem in navicula erant, venerunt et adoraverunt eum dicentes: ‚Vere Filius Dei es‘.“

§ 31. Idem probatur ex epistulis S. Pauli.

1. *Hebr 1* totum agit de divinitate Christi. Argumentum triplex ita procedit: a) Ex v. 6: „Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: ‚Et adorent eum omnes angeli Dei‘ [Ps 96, 7].“ Dicit igitur Paulus in Ps 96, 7 esse sermonem de adoratione reddenda Christo Filio Dei. Atqui ibi agitur de adoratione Dei Iahve. Ergo Christus est Deus Iahve. b) Ex v. 8 9: „Ad filium autem [dicit Deus]: ‚Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi, virga aequitatis virga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te, Deus, Deus tuus, oleo exsultationis prae participibus tuis‘.“ Dicit Paulus ad Christum dirigi verba Ps 44, 7 8. Graeca allocutio *ὁ θεός* (v. 8 et primum in v. 9) est vocativus. Ita saepe in LXX, e. g. Ps 42, 1; 43, 2; Hebr 10, 7. Aquilas: *Ὁ θρόνος σου θεὲ εἰς αἰῶνα.* — Atqui in citato psalmo „Deus“ sumitur sensu proprio. Ergo ex intentione S. Pauli etiam Hebr 1, 8 9 „Deus“ de Christo valet sensu proprio, seu Christus est verus Deus, quem Pater tamquam Deum alloquitur. c) Ex v. 10—12: „Et: ‚Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis, et omnes ut vestimentum veterascent. Et velut amictum mutabis eos, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.‘“ Ad Christum igitur dicta sunt verba Ps 101, 26 sqq. Atqui haec sunt intellegenda de vero Deo eiusque aeternitate et immutabilitate. Ergo Christus est Deus aeternus et immutabilis. d) Secundum dicta explica v. 4 5: „Tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit. Cui enim dixit aliquando angelorum: ‚Filius meus es tu, ego hodie genui te‘?“ Nomen Filii Dei Christo convenit sensu eminentissimo et proprio, et in v. 5 sermo est de vera generatione.

2. *Ex Rom 9, 5:* „Quorum [Israelitarum] patres, et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen [*ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*].“ In manuscriptis nulla sunt signa interpunctionis. Nihilominus rationalistae ponunt punctum post „carnem“ et sequentia non trahunt ad Christum, sed ad Deum generatim. At sensus prorsus respuit tale punctum. Ad quid enim subito adderetur

doxologia Dei, nisi haec coniungitur cum praecedentibus? Plurimi Patres (saltem sexaginta) doxologiam sine puncto post „carnem“ trahunt ad Christum, similiter versio syriaca. — Atqui „Deus“ sumitur hic sensu proprio, ut postulat formula doxologica de vero Deo usitatissima. Cf. Mc 14, 61; 2 Cor 1, 3. Ergo Christus est Deus sensu proprio.

3. Similiter *Tit 2, 13* Christus vocatur proprio sensu Deus: „Exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi [*τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χ.*].“ Articulus non duplicatur (aliter 1 Tim 1, 1). Ergo Deus et Salvator est una persona. Ceterum adventus ille (ad iudicium) non potest referri nisi ad Christum Deum. Nam alius adventus personalis Dei in Scriptura nullibi traditur.

4. *Ex Phil 2, 5—7:* „Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.“ Quia Christus exsistebat „in forma Dei [*ἐν μορφῇ θεοῦ*]“, aequalitas cum Deo non potuit ab eo iniuste arripi, ut ab angelis pravis, sed iuste ei competebat. Nihilominus assumpsit „formam servi [*μορφὴν δούλου*]“. Atqui „forma servi“ est vera natura humana (cf. 1 Tim 2, 5: „mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus“). Ergo „forma Dei“ est vera natura divina, ideoque Christus est verus Deus.

5. Multa alia apud Paulum exstant, quae praesertim suppositis argumentis praecedentibus de vera Christi divinitate intellegi debent: a) *Rom 8, 32:* „Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.“ Christus est proprius Filius Dei sensu strictissimo, et ut talis sedulo distinguitur a filiis adoptivis, de quibus in eodem capite v. 15 16 sermo est. Ergo habet naturam divinam vera generatione a Deo communicatam et est verus Deus. b) Appellatio *„Dominus“*, ὁ κύριος, quae saepe Christo tribuitur (1 Cor 7, 10 12; 8, 6; 11, 23 26 29), est versio hebraici adonâj et ha adôn, quae in A. T. de solo Deo adhibentur. c) *Aeternitas Christi* innuitur Hebr 13, 8: „Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.“ d) Iuxta Col 2, 9 in Christo inhabitat divinitas: „Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.“ Iuxta Col 1, 16 productio rerum omnium facta est per ipsum ut causam efficientem (ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ) et in ipsum ut finem (εἰς αὐτόν): „Quoniam in ipso [ἐν αὐτῷ; hebr. bô ad designandam causam efficientem] condita sunt universa . . . omnia per ipsum [δι' αὐτοῦ] et in ipso [εἰς αὐτόν] creata sunt.“ Christus natura et duratione est ante omnes et omnia ab ipso in esse conservantur (v. 17): „Et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant.“

§ 32. Idem probatur ex scriptis S. Ioannis.

1. *Ex Io 1, 1—4 14 15.* Proprium huius loci argumentum latet in v. 1: „*καὶ θεὸς* [praedicatum] *ἦν ὁ λόγος* [subiectum].“ Cetera ex hoc effato sunt explicanda. Ergo: a) „In principio“ significat „ab aeterno“. Quando scil. Deus coepit ad extra agere (v. 3), iam erat Verbum. b) „Apud Deum“ significat: ut persona divina distincta ab ea, apud quam Verbum erat. Praesertim v. 14 personalis distinctio inter Verbum et Patrem („Unigeniti a Patre“) clare enuntiatur. c) „Omnia“

sensu strictissimo praeter Verbum facta sunt per ipsum, ita ut ipsum Verbum non sit factum. Cf. v. 3: „*καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.*“ d) „In ipso vita erat“, i. e. ipse essentialiter est vita aeterna, ut clarius dicitur 1 Io 1, 2: „Et vita manifestata est, et vidimus et testamur et annuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et apparuit nobis.“ c) Gloria „*ὡς μονογενοῦς* [quasi Unigeniti]“ est ea, quae ei competit tamquam (*ὡς*) vero Filio Unigenito Dei. In toto inciso v. 1—14 sermo est de Christo, ut patet ex v. 14 et 15: „Ioannes testimonium perhibet de ipso“ etc.

2. *Ex Io 12, 37—41:* „Cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum, ut sermo Isaiae prophetae impleretur.... Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias: ‚Excaecavit oculos eorum et induravit cor eorum, ut non videant oculis et non intellegant corde et convertantur et sanem eos.‘ Haec dixit Isaias, quando vidit gloriam eius et locutus est de eo.“ In v. 41 „de eo“ refertur ad Christum ut „in eum“ in v. 37 et postea in v. 42 („Verumtamen et ex principibus multi crediderunt in eum“). Itaque Isaias (in cap. 6) teste s. Ioanne vidit gloriam Christi et locutus est de eo. Atqui Isaias ibi vidit et locutus est de Iahve. Ergo Christus est Deus Iahve.

3. *Ex 1 Io 5, 20:* „Et scimus, quoniam Filius Dei venit et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius [*ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ*]. Hic est verus Deus et vita aeterna [*οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος*].“ — „Verus Deus“ et „vita aeterna“ refertur ad Christum. Nam „hic est“ debet coniungi cum „Filio eius“, ad quod in textu originali additur *Ἰησοῦ Χριστῷ*. Praeterea „vita aeterna“ Christus in eadem epistula appellatur in 1, 2. Ergo Christus est verus Deus sensu proprio. — In hac epistula s. Ioannes pugnat contra Cerinthum, qui Iesum Christum solvit in duos. Unus erat Iesus homo, cum quo in baptismo Iordanis Christus tamquam ens superius se coniunxit. Postea ante passionem Christus Iesum reliquit. Cf. 5, 5 6: „Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit quoniam Iesus est Filius Dei? Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Iesus Christus, non in aqua solum, sed in aqua et sanguine.“ Videlicet Christus seu Filius Dei est ipse Iesus, et ita unus Iesus Christus per baptismum Iordanis („aquam“) et passionem („sanguinem“) pertransivit. Cf. 4, 2 3: „Omnis spiritus, qui confitetur Iesum Christum [tamquam unum] in carne venisse, ex Deo est; et omnis spiritus, qui solvit Iesum [in duos, ut Cerinthus; loco graeci *μὴ ὁμολογεῖ* exstat lectio *λύει*, quae vulgatae et indoli epistulae magis congruit], ex Deo non est.“

4. *Plurimi loci ioannei de vera divinitate Christi intellegendi sunt,* praesertim praemissa eius probatione ex n. 1—3. a) Diversa *epitheta Filii* eum exhibent habentem divinam naturam a Patre communicatam. Vocatur „Filius unigenitus“ (Io 1, 14; 3, 16). Est „in sinu Patris“ (Io 1, 18), ergo vere generatus. Habet Deum Patrem proprium (*πατέρα ἴδιον* Io 5, 18), aequalem se faciens Deo. b) Vera *consubstantialitas cum Deo Patre* affirmatur Io 10, 30: „Ego et Pater unum sumus.“ Quod etiam Iudaei intellegunt (cf. v. 33). c) Vera et *aeterna praeexsistentia* saepe docetur. Est Christus vita aeterna,

quae fuit apud Patrem (1 Io 1, 2). Descendit de coelo (Io 3, 13; 6, 38). Est ab aeterno ante Abraham (Io 8, 58). Habuit ante mundi constitutionem gloriam apud Patrem. Io 17, 5: „Et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te." Est primus et novissimus. Apc 1, 17 dicit Christus: „Noli timere; ego sum primus et novissimus." Cf. Apc 2, 8. Haec verba desumpta sunt ex Is 44, 6, ubi loquitur Deus Iahve. d) *Mittit Spiritum Sanctum,* qui est Deus et ipsum Christum clarificabit ab eo accipiens (Io 15, 26; 16, 14). Atqui si missus et accipiens est Deus, etiam mittens et dans Christus debet esse Deus. e) Ideo *Io 20, 28* Thomas fatetur veram Christi divinitatem resurrectionis miraculo comprobatam: „Respondit Thomas et dixit ei: Dominus meus et Deus meus [ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου]." Verba directa sunt ad Christum in sensu vocativi („dixit ei"). Ideo Christus (v. 29) verba Thomae ad se referens laudat fidem eius: „Dixit ei Iesus: ‚Quia vidisti me, Thoma, credidisti'."

§ 33. Nonnulla de difficultatibus.

1. *De humanitate Christi* intellege, quae inferioritatem quandam exprimunt, ut Io 14, 28: „Pater maior me est." Interdum Patres hanc Filii minoritatem explicant de persona eius divina quae propter originem suam est Patre posterior.

2. Alia, quibus docetur dependentia a Patre, explica de *aeterna processione* (ut infra magis dilucidabitur). Io 5, 19: „Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit." Filius per processionem ab intellectu Patris accipit naturam et operationem divinam. Similiter v. 26: „Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso." Io 8, 28: „Cum exaltaveritis Filium hominis, tunc cognoscetis, quia ego sum, et a me ipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor." Io 17, 7 etc.

3. Saepius *dicitur Christus factus.* a) Quod debet intellegi iuxta naturam humanam. Rom 1, 3: „De Filio suo, qui factus est [τοῦ γενομένου] ei ex semine David secundum carnem." Gal 4, 4: „Misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege." Hebr 1, 4: „Tanto melior angelis effectus [γενόμενος], quanto differentius prae illis nomen hereditavit." Humanitas scil. Christi in origine sua et unione cum Verbo particeps facta est appellationis Filii Dei naturalis et ad summam dignitatem evecta. b) Io 1, 15 „Ante me factus est [γέγονεν]" dicitur de divinitate. Sed γίγνεσθαι (fieri) interdum sumitur in sensu γεννᾶσθαι (generari, nasci), et γέγονεν significat idem ac ἐγεννήθη (generatus est). Ceterum Ioannes B. aramaice loquebatur et pro graeco γέγονεν usus est voce hewâ, quae significat non solum „factus est", sed etiam „fuit" (ab aeterno). c) Col 1, 15 vocatur Christus „primogenitus omnis creaturae [πρωτότοκος πάσης κτίσεως]", quatenus ante creationem rerum ab aeterno a Patre genitus est.

4. *Obiciunt Io 17, 3:* „Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum." De Patre unica divina natura hic praedicatur, de Filio et Spiritu Sancto non negatur. Nam omnes tres et singillatim et collective sumpti sunt unus verus Deus seu possident unam divinam naturam ut suam. Christus se hic a Patre ideo distinguit, quia praeter divinam naturam et hypostasim ei inest natura humana, in qua tamquam legatus Dei hominibus apparuit.

5. Similis textus est *1 Cor 8, 6:* „Nobis tamen unus est Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum." Pater, quia est αὐτόθεος (non procedens), speciatim vocatur Deus, quamquam etiam Filius et Spiritus Sanctus sunt idem verus Deus. Filius, quia est caput ecclesiae, speciatim appellatur Dominus. Ex eo, quod Christus non

appellatur unus Deus, non sequitur, quod non est Deus, sicut ex eo, quod Pater non vocatur Dominus, non licet concludere eum non esse Dominum. Per appropriationem solet nomen, quod tribus personis competit, cum speciali convenientia de una praedicari, sed ita de ceteris non negatur.

6. *Per usitatissimam appellationem Filii hominis* Christus non negat suam divinitatem, sed docet se esse Messiam. Alludit ad Dn 7, 13 14: „Aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce cum nubibus coeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit, et in conspectu eius obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient." Cum quo cf. verba Christi Io 5, 27: „Et potestatem dedit ei [Pater] iudicium facere, quia Filius hominis est." Mt 26, 64: „Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli." „Filius hominis" Messias iam vocatur in libro Henoch (c. 46). Quam Messiae appellationem, iudaeis notissimam, Christus valde convenienter ad se applicat.

7. Verum est in A. T. saepe angelos, in N. T. iustos gratia ornatos vocari filios Dei (Rom 8, 14 sqq). At nostra probatio divinitatis Christi nullibi procedit ex mero nomine filii Dei, sed ubique ex contextu ostenditur Christum esse Filium Dei sensu proprio seu talem, qui habet naturam divinam generatione a Patre communicatam.

8. Nomina Dei hebraica Iahve, Adonâj, El, Shaddaj semper significant solum verum Deum. De nomine Elohim (forma pluralis, quae saepe sumitur in sensu singulari) nota: a) In sensu singulari (designando unum individuum) tribus locis in A. T. metaphorice significat hominem, sed ita, ut hic sensus improprius ex contextu statim appareat. Ex 4, 16: „Ipse [Aaron] loquetur pro te ad populum et erit os tuum; tu autem eris ei in his, quae ad Deum pertinent [hebraice: tu autem eris ei Deus seu Elohim]." Ex 7, 1: „Dixitque Dominus ad Moysen: ‚Ecce constitui te Deum Pharaonis, et Aaron, frater tuus, erit propheta tuus'." Videlicet sicut propheta a Deo mittitur et verba Dei nuntiat, ita Aaron mittendus est a Moyse eiusque verba coram Pharaone loquetur. In Ez 28, 14 (hebr.) textus videtur esse corruptus. b) Idem nomen Elohim in sensu singulari et sine addito in tota Scriptura non adhibetur nisi sensu proprio ad significandum Deum. Ideo si Christus simpliciter vocatur Deus (= Elohim), haec appellatio intellegenda est sensu proprio. Ceterum ex solo nomine nullibi argumentamur, sed semper ex contextu ostendimus nomen Dei Christo sensu proprio competere. c) Neque obici possunt apotheoses hominum tunc apud romanos et aegyptios usitatae. Nam inter iudaeos huius consuetudinis ne minimum quidem vestigium apparet propter doctrinam de Deo uno in A. T. clare expressam. Immo iudaei tales apotheoses perhorrescebant, ut ostendit ipsa condemnatio Christi Mt 26, 65. Imprimis vero tribuuntur Christo proprietates stricte divinae et nomen Dei non metaphorice, sed sensu proprio de eo praedicatur, quod in ethnicorum apotheosibus numquam fiebat. d) In sensu plurali nomen Elohim praeter falsos deos interdum significat iudices (propter auctoritatem divinam, qua fungebantur). Cf. Ex 21, 6; 22, 8. Ps 81, 1: „Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos diiudicat." V. 6: „Ego dixi: ‚Dii estis et filii Excelsi omnes'."

9. Hunc ultimum versum Christus citat *Io 10, 34—37* respondens iudaeis ipsum accusantibus, quod se faceret aequalem Deo: „Respondit eis Iesus: Nonne scriptum est in lege vestra: ‚Quia ego dixi, dii estis'? Si illos dixit deos, ad quos sermo Dei factus est, et non potest solvi Scriptura, quem Pater sanctificavit et misit in mundum, vos dicitis: ‚Quia blasphemas', quia dixi: ‚Filius Dei sum'? Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi." — Hic Christus non negat suam divinitatem, sed argumentatur a minore ad maius: Quia dico me esse Deum seu Filium Dei, vultis me lapidare. Deus dicit in Scriptura ad meros homines divina quadam auctoritate praeditos: „Vos dii

estis", nec potest mendacii argui Scriptura, quia his verbis verus sensus inest (verus quidem, sed metaphoricus, quod iudaeis erat evidens). Si igitur ego, unctus et missus a Patre et multo sublimior illis „diis" A. T., dico me esse Filium Dei, his verbis multiplici miraculo confirmatis, non debetis me statim blasphemiae accusare, sed ex operibus meis concludere huic appellationi Filii Dei verum illum et proprium sensum inesse, quem vos bene nostis. — Forsitan propter v. 35 (πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο) gradatio sermonis est haec: Si illi, qui verbum quoddam extrinsecum Dei perceperunt (decretum Dei, ut iudicarent, seu potestatem iudicandi), dii vocantur, a fortiori Deus debet et vocari et esse, qui in se habet Verbum divinum, suae humanitati hypostatice unitum. Cf. v. 36: „quem Pater sanctificavit" per unionem hypostaticam.

§ 34. Doctrina A. T. de Messiae divinitate.

1. *In Ps 2* de Christo Messia sermo est, et divina eius generatio v. 7 enuntiatur: „Dominus dixit ad me: ‚Filius meus es tu, ego hodie genui te.'" a) Messianitas psalmi patet ex authentica interpretatione s. Pauli (Hebr 1, 4 5; 5, 5). Nihil obstat, quominus illa generatio sensu proprio intellegatur et „hodie" cum Augustino de aeternitate explicetur. Unde sequitur, quod ille filius Dei Iahve, tamquam rex in Sion constitutus, habet naturam divinam ideoque est Deus. b) Messianitas psalmi est directa, non mere typica. Quamquam in antiquo oriente reges metaphorice „dii" et „filii dei" vocabantur, versus 8 9, quibus illi regi a Deo generato traditur dominium mundi, nonnisi per maximam exaggerationem et fere insipide ad Salomonem vel (multo minus) ad alium principem A. T. sive ex priscis regibus sive ex Machabaeis applicaretur. c) Quia vero Christus glorificationem humanae naturae demum post resurrectionem obtinuit et ita tamquam rex coram angelis et ecclesia in humanitate sua manifestatus est, Patres illam generationem interdum metaphorice explicant de Christi glorificatione facta per resurrectionem et ascensionem (vel etiam de revelatione filiationis Christi in baptismo Iordanis), quamquam non negant eum per veram generationem a Patre divino procedere. d) Immo ipse Paulus primo aspectu Ps 2, 7 de resurrectione Christi videtur interpretari Act 13, 33: „Quoniam hanc [repromissionem] Deus adimplevit filiis nostris resuscitans Iesum, sicut et in psalmo secundo scriptum est: ‚Filius meus es tu, ego hodie genui te'." Sed sensus videtur esse: Deus Iesum suscitando probavit id, quod in Ps 2, 7 scriptum est, eum esse naturalem Filium Dei. Vel: Iesum suscitavit, sicut et decuit et oportuit eum suscitari propter Ps 2, 7, i. e. propter originem a Deo Patre seu divinitatem.

2. *In Ps 109* de Messia agi ipse Christus testatur Mt 22, 43 44: „Ait illis: Quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum dicens: ‚Dixit Dominus Domino meo' etc? In v. 3 sermo est de Messiae generatione vera, non metaphorica: „Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te [ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε]." Ergo Christus est verus Deus seu habet naturam divinam vera generatione a Patre communicatam.

Ceterum sola vulgata et LXX illum sensum praebent. Textus hebraicus certe est corruptus et nonnisi difficulter ita verti potest: „Populus tuus est sponte paratus in die belli tui. In splendoribus sanctis ex utero aurorae [venit] tibi ros iuventutis tuae", i. e. iuvenes splendidis armis ad sacrum bellum ornati summo mane numerosi sicut abundantia roris coram te comparent. Targum supponit lectionem hebr., quam de David explicat.

3. *Ex Is 9, 1—7* huc spectat praesertim v. 6: „Parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur nomen eius: Admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis." Hic agi de Messia docet applicatio Mt 4, 13—16. Infans Messias directe vocatur Deus (El). Etiam titulus „admirabilis [pele']" divinitatem indicat, ut innuitur Idc 13, 18. „Deus fortis [El gibbor]" est appellatio Dei occurrens Is 10, 21 (Dt 10, 17; Ier 32, 18). Ceterum LXX (codex vaticanus) post „vocabitur nomen eius" legit solum „*μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*". Alia manuscripta graeca Deus (El) vertunt per *ἰσχυρός* (in v. 3 corrige antiquam mendam textus hebraici — ha gilâ loco ha gôj lô — et verte: Multiplicasti iubilum, magnificasti laetitiam).

4. *Is 35, 4—6* valet de Messia. Nam Christus v. 5 ipse de se explicat Lc 7, 22: „Euntes renuntiate Ioanni quae audistis et vidistis, quia caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur." Atqui iuxta Is 35, 4 sqq. Deus veniet ad salutem populi sui: „Dicite pusillanimis: Confortamini et nolite timere, ecce Deus vester ultionem adducet retributionis, Deus ipse veniet et salvabit vos. Tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt" etc. Ergo Christus est Deus, cuius adventum Isaias praedixerat.

5. *Mich 5, 2:* „Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in milibus Iuda; ex te mihi egredietur, qui sit dominator in Israel, et egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis." Hoc valet de Christo Messia, ut constat ex interpretatione scribarum Mt 2, 5 6 et ex facto, quod post Michaeam (ca 700 a. Chr. n.) nullus princeps ex Bethlehem erat oriundus. Divinitas (aeternitas) Christi innuitur verbis „a diebus aeternitatis". Quamquam hebr. mîmê ʿolâm potest etiam verti „a diebus antiquis", respectu habito vetustae originis Messiae ex familia David et Iesse.

6. *Conclusio:* His praemissis non est mirum, quod iudaei tempore Christi persuasum habebant Messiam debere esse Filium Dei sensu proprio. Lc 22, 66 Christus a synedrio interrogatur: „Si tu es Christus [Messias], dic nobis." Ipso annuente (v. 67—69) addunt interrogantes (v. 70): „Tu ergo es Filius Dei?" Quem se esse quia Christus confitetur, tamquam blasphemus capitis damnatur.

Scholion. *De theophaniis A. T.* Pluralitatem personarum divinarum in A. T. Patres indicatam vident in forma plurali verbi finiti, quae interdum de Deo adhibetur, e. g. Gn 1, 26; 3, 22; 11, 7. Praeterea in trisagio Is 6, 3

trinitas personarum innuitur. Mal'akh Jahve (angelus Domini), qui in A. T. saepe apparet, ex persona Dei loquitur. E. g. Ex 3, 2: „Apparuitque ei mal'akh Jahve". Qui v. 4 vocatur Deus: „Cernens autem Dominus [Jahve]" etc. V. 14 idem apparens dicit de se: „Ego sum, qui sum." Unde qui in apparitione illius mal'akh Jahve loquitur, secundum Patres est Deus. Et quia mal'akh significat „missus, angelus" et Pater non potest mitti, concludunt in apparitione mal'akh Jahve locutum esse Filium (Verbum) a Patre missum. Cum quo cohaeret, quod Is 9, 6 (graec.) Verbum vocatur „magni consilii angelus" et Mal 3, 1 „angelus testamenti". Nihilominus iuxta Patres figura externa, quae apparuit, et vox, quae insonuit, ab angelo erant effectae et immediate quidem illum angelum significabant, mediate vero Verbum, quod angelo tamquam legato utebatur. Itaque iuxta Patres Pater mittebat Filium, et Filius suo nomine mittebat angelum ex persona Verbi loquentem et in figura visibili apparentem. Verbum enim immediate et visibiliter demum in incarnatione apparuit.

§ 35. De Sapientia et Verbo Dei in libris sapientialibus A. T.

1. *Prv 8, 22—25 30* de sapientia Dei haec dicuntur: a) Deus eam ab initio operationum suarum ad extra possidebat. V. 22: „Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio." Vulgata hebr. qanani bene vertit „possedit me", LXX minus bene *ἔκτισέν με*. Videlicet vox qânâ significat non solum fundare, sed etiam acquirere, possidere. b) Sapientia Dei est concepta seu genita. V. 24: „Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram." V. 25: „Ante colles ego parturiebar." Hebr. habet bis holalti (genita sum), LXX in v. 25 *γεννᾷ με*, in v. 24 vocem illam omittit. c) Sapientia Deo tamquam artifex in creatione mundi adfuit. V. 30: „Cum eo eram cuncta componens [*ἁρμόζουσα*]." — Haec omnia de secunda persona divina optime intellegi possunt et sponte insinuant initium evangelii Ioannis 1, 1—3.

2. *Eccli 24, 5* sapientia, quae (cf. v. 1) loquitur, dicit se ex ore Altissimi prodiisse: „Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam." Atqui ex ore prodit verbum. Ergo hic sapientia exhibetur esse verbum Dei. „Primogenita etc." in memoriam vocat Col 1, 15, sed deest in LXX. — De contextu sequente nota: Legitur quidem v. 12: „Et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo" (LXX v. 8 *καὶ ὁ κτίσας με*). Praeterea legitur v. 14: „Ab initio et ante saecula creata sum" (LXX v. 9 *ἔκτισέν με*). Itaque sapientia Dei dicitur esse creata. Verum probabiliter in textu originali hebraico, qui his locis hucusque desideratur, bis adhibetur vox qânâ (ut Prv 8, 22). Interpres graecus debuit vertere *ἐκτήσατο*, possedit, ut habent Aquilas, Symmachus, Theodotion in Prv 8, 22. Profundiorem sensum contextus non intellegens, elegit vocabuli qânâ aliam significationem, quae hic non quadrat.

3. *Sap 9, 1 sqq.* a) In manifesto parallelismo verbum et sapientia identificantur (v. 1 2): „Deus patrum meorum et Domine misericordiae, qui fecisti omnia verbo tuo, et sapientia tua constituisti hominem."

Cf. parallelismum immediate sequentem (v. 3): „Ut disponat orbem terrarum in aequitate et iustitia, et in directione cordis iudicium iudicet." b) Sapientia repraesentatur ut persona: Est apud Deum, novit opera eius, assistit creationi, scit beneplacitum Dei, mittitur de coelo. Cf. v. 9 10: „Et tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres, et sciebat, quid esset placitum oculis tuis, et quid directum in praeceptis tuis. Mitte illam de coelis sanctis tuis et a sede magnitudinis tuae, ut mecum sit et mecum laboret, ut sciam, quid acceptum sit apud te." c) Huc spectat descriptio eiusdem Sapientiae ibidem 7, 25 26: „Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit. Candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius." Cf. Hebr 1, 3 (Verbum est „splendor gloriae et figura substantiae" Patris) et Col 1, 15 (Christus est „imago Dei invisibilis").

Scholion. Itaque in libris sapientialibus Dei Sapientia non concipitur mere ut proprietas divina poëtice personificata, sed ut persona a Deo tamquam Verbum procedens. Hanc doctrinam posteriores iudaei, cum praesertim synagoga iam a Deo reiecta sibique relicta esset, verum sensum pervertentes falso excoluerunt.

1. *Philo Alexandrinus* (ca. 40 p. Chr. n.) studebat philosophiam graecam, praesertim platonicam, ad doctrinam A. T. applicare. Distinguit duplicem λόγον in Deo, λόγον immanentem, qui solet vocari ἐνδιάθετος et est ipsa sapientia divina, et λόγον prolatitium externum (προφορικόν) seu illud verbum, quo se Deus ad extra manifestat. De hoc altero verbo multa mira statuit (cf. praesertim eius opuscula De Cherubim 35, Legis allegoriarum l. 3, 31 62, Quis rerum divinarum heres sit 42, De migratione Abrahami 18, De profugis 20, De confusione linguarum 28). Est ille λόγος instrumentum, per quod mundus formatus est (cf. Prv 8, 27 sqq), umbra seu imago Dei (cf. Col 1, 15) et exemplar omnium rerum. Est μεθόριος seu medius inter Deum et mundum (cf. 1 Tim 2, 5), non solum propter suam specialem naturam, sed etiam tamquam liberator a malo et intercessor, pro mortalibus orans. Appellatur etiam παράκλητος (cf. 1 Io 2, 1), Deo commendans sacrificia hominum. Est ἀρχιερεύς (summus sacerdos), unctus oleo (cf. Hebr 5, 5). Est primogenitus Dei (cf. Col 1, 15). Pater eius est Deus, mater est sapientia divina. Est simul primus inter archangelos (cf. Mal 3, 1). Apparet in figura hominum et angelorum (cf. mal'akh Jahve), habitat in anima iusti eam illuminans et a peccato protegens (cf. Io 14, 23). Quodsi ab anima discedit, haec propria culpa peccando perit.

2. Etiam iudaei palaestinenses Verbum quoddam Dei admittebant evidenter innixi doctrina librorum sapientialium. E. g. *Onkelos* (saec. 1—2 p. Chr.) loco „Deus" in targumo saepe ponit Verbum Dei (memra de Jahve), e. g. Gn 26, 3 loco „eroque tecum" vertit „eritque verbum meum auxiliator tuus" vel Gn 39, 2 loco „fuitque Dominus cum eo [Ioseph]" ponit „fuitque verbum Dei cum Ioseph". Idem habet *Pseudo-Ionathan,* qui est posterioris aetatis. Contra hos errores tunc grassantes s. Ioannes veram de Verbo Dei doctrinam in principio evangelii sui proponit.

SECTIO II.

Doctrina Scripturae de divinitate Spiritus Sancti.

§ 36. Spiritus Sanctus est persona. D.

Nomen spiritus in Scriptura non semper ponitur pro tertia persona divina, sed (quando de Deo praedicatur) modo sumitur ad designandam spiritualem Dei naturam (Io 4, 24), modo significat omnipotentiam (Gn 1, 2; Sap 1, 7) vel aliam proprietatem divinam. Ita fere omnia, quae de Spiritu Dei in A. T. leguntur, sufficit intellegere de personificata aliqua proprietate divina, non necessario de persona Spiritus Sancti, nisi forte Sap 9, 17: „Sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis?“ „Tu“ potest referri ad Patrem, „sapientia“ est Verbum (cf. v. 1 2), et „spiritus“ potest intellegi tertia persona divina. — Ex argumentis sequentibus patet Spiritus Sancti personalitas et simul realis distinctio a Patre et Filio.

1. *Conumeratio cum Patre et Filio* supponit Spiritum Sanctum esse personam ab iis distinctam. Huc pertinet praesertim: a) Formula baptismi Mt 28, 19: „Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine [εἰς τὸ ὄνομα] Patris et Filii et Spiritus Sancti.“ Spiritus Sanctus habet cum Patre et Filio idem nomen seu eandem auctoritatem. Atqui auctoritatem non habet nisi persona. Et quia Pater et Filius sunt personae distinctae, etiam Spiritus Sanctus est persona ab iis distincta. b) 1 Cor 12, 4—6: „Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus, et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus.“ Hic triplex distributum et triplex distribuens nominatur. Atqui Dominus et Deus significant personam. Ergo etiam Spiritus. c) 2 Cor 13, 13: „Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen.“ Atqui Christus et Deus (Pater) sunt personae distinctae. Ergo etiam Spiritus Sanctus. d) Simile argumentum deducitur ex 1 Petr 1, 1 2: „Petrus apostolus . . . secundum praescientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in oboedientiam et aspersionem sanguinis Iesu Christi.“

2. *Varia praedicata Spiritus Sancti* non possunt intellegi nisi de persona. a) Huc spectat nomen Paracleti. Cf. Io 14, 16: „Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum.“ V. 26: „Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis.“ Cf. etiam Io 15, 26. *Παράκλητος* est advocatus in iudicio. Spiritus ita appellatur, quia „advocatus est“ a Christo, ut ipsius locum in ecclesia teneat. Cf. *παρακαλεῖν* aliquem in locum alterius accire. b) Act 13, 2: „Ministrantibus autem illis Domino et ieiunantibus, dixit illis Spiritus Sanctus: ‚Segregate mihi Saulum et Barnabam in opus, ad quod assumpsi eos.‘“ „Mihi“ non dicit nisi persona.

c) Act 15, 28 apostoli scribunt: „Visum est enim Spiritui Sancto et nobis.“ Considerant igitur Spiritum Sanctum tamquam personam. d) 1 Cor 12, 11: „Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult.“ Atqui velle est personae.

§ 37. Spiritus Sanctus est Deus. D.

1. *Act 28, 25—27.* Paulus dicit ad iudaeos: „Quia bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad patres nostros dicens: Vade ad populum istum et dic ad eos: Aure audietis et non intellegetis, et videntes videbitis et non perspicietis. Incrassatum est enim cor populi huius, et auribus graviter audierunt“ etc. Itaque secundum Paulum Spiritus Sanctus misit Isaiam ad populum Israel et per eum iis dixit verba, quae Paulus citat ex Is 6, 9 10. Atqui ibi Jahve Isaiam mittit iubens eum verba a Paulo citata populo communicare (cf. ib. v. 8). Ergo Spiritus Sanctus est ipse Deus Jahve.

2. *Conumeratio cum Patre et Filio* supponit etiam Spiritum Sanctum esse Deum. a) Ita praesertim 1 Cor 12, 4—6. Aut enim agitur de una eademque persona (quod vehementer suadetur versu 11), et ita Spiritus Sanctus dicitur esse Dominus (*κύριος*) et Deus; aut sermo est etiam de Patre et Filio, et tunc eadem divina operatio (distributio charismatum) sicut Patri et Filio etiam Spiritui Sancto tribuitur ideoque est Deus. b) Iuxta Mt 28, 19 Spiritus Sanctus habet cum Patre et Filio idem nomen seu unam auctoritatem. Quae quia est divina, etiam Spiritus Sanctus est Deus. „In nomine“ = in auctoritate. „*Εἰς τὸ ὄνομα*“ = in auctoritatem, i. e. baptizandi dedicantur Deo, subiciuntur specialiter eius auctoritati, fiunt speciales subditi Dei.

3. *1 Cor 3, 16:* „Nescitis, quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis?“ *1 Cor 6, 19 20:* „An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri? Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore vestro.“ Homo est templum Dei et in corpore suo Deum portat ex eo solo, quod Spiritus Sanctus in eo habitat. Ergo Spiritus Sanctus est Deus.

4. *1 Cor 2, 11:* „Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei.“ Sicut secreta hominis non novit nisi spiritus eiusdem hominis, qui naturam eius partialiter constituit, ita secreta Dei nequit scire nisi Spiritus Dei, qui ad naturam divinam pertinet, non quidem tamquam pars, sed (propter simplicitatem Dei) per identitatem. Ergo Spiritus Sancti divinitas in textu docetur, personalis vero a Patre et Filio distinctio aliunde constat.

5. Saepe petitur argumentum ex *Act 5, 3 4:* „Dixit autem Petrus: ‚Anania, cur tentavit satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto . . .? . . . Non es mentitus hominibus, sed Deo.‘“ Qui mentitur Spiritui Sancto, mentitur Deo. Atqui hoc non esset pleno sensu verum, si Spiritus Sanctus esset solum legatus divinus, non etiam Deus.

6. Confirmant hanc doctrinam alii textus N. T., qui personalitatem et divinitatem Spiritus Sancti supponunt, quamquam singillatim sumpti in alium sensum detorqueri possunt: Spiritus Sanctus scrutatur profunda Dei (1 Cor 2, 10), quod non potest pleno sensu nisi Deus. — Inspirat prophetas (2 Petr 1, 21), praedicit futura (1 Petr 1, 11; Act 20, 23), apostolos docet et tamquam „Spiritus veritatis" omni scientia est praeditus (Io 14, 17 26; 16, 13), dat loqui variis linguis (Act 2, 4). Christus homo a Spiritu Sancto mittitur (Lc 4, 18 21) et in virtute Spiritus Sancti operatur (Mt 12, 28). Loqui contra Spiritum Sanctum est peccatum gravissimum, sensu quodam maius quam loqui contra Christum (Mt 12, 32).

Scholion. *De commate ioanneo 1 Io 5, 7:* „Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt." Solebat exsistentia Trinitatis ex hoc versu probari. Sed de eius genuinitate non certo constat.

1. *Rationes pro genuinitate:* Primum videtur hic versus occurrere apud Priscillianum (ca. a. 380) in libro apologet. 4: „Et tria sunt, quae testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus, et haec tria in unum sunt in Christo Iesu." Deinde citatur a. 484 ab episcopis africanis in synodo carthaginiensi contra arianos: „Et ut adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum doceamus, Ioannis Evangelistae testimonio comprobatur. Ait namque: ‚Tres sunt, qui testimonium perbibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt'" (Hardouin, Concil. II 863). Postea affertur a Vigilio Tapsensi (vel potius ab alio auctore) et Fulgentio Ruspensi († 533), qui illum versum dicit iam a Cypriano allegari (Resp. 10 ad obiect. arianor.): „Beatus Ioannes apostolus testatur dicens: ‚Tres sunt, qui testimonium perbibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et tres unum sunt'; quod etiam beatus martyr Cyprianus in epistula de unitate ecclesiae confitetur." Ergo inde a saeculo IV illud comma in versione latina in Africa et Hispania legebatur. Cassiodorius († ca 570), redactor vulgatae, illud tamquam genuinum, etiam in Italia notum agnoscit.

2. *Rationes contra genuinitatem.* In vulgata ante saeculum VIII ille versus in nullo codice reperitur. Beda († 735) eum non novit. In textu graeco ante saeculum XV nullibi legitur. Nemo ex Patribus graecis eum legerat. Neque Augustino notus erat, quamquam in opere „De Trinitate" omnes textus huc pertinentes accurate expendit. Neque Leo M. eum agnoscit, quamquam in epistula ad Flavianum totum contextum et praecedentem et sequentem citat. Neque Hieronymus eum in sua versione habuit. Apud Cyprianum legitur non totus versus, sed tantum „tres unum sunt" (De unitate ecclesiae 6): „Dicit Dominus: ‚Ego et Pater unum sumus', et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: ‚Et tres unum sunt.'" Sed haec est forsitan mystica interpretatio versus sequentis (1 Io 5, 8). Similiter apud Tertullianum solum „tres unum sunt" reperitur (Contra Praxeam 25): „Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ab altero, qui tres unum sunt, non unus." Sed haec verba sumpta sunt aut ex Io 10, 30 aut ex 1 Io 5, 8, non necessario ex praecedente v. 7.

3. Exstat quidem decretum congregationis inquisitionis (13 ianuarii 1897) a Leone XIII confirmatum, quo „negative" responsum est ad quaestionem, „utrum tuto negari aut saltem in dubium vocari possit esse authenticum textum 1 Io 5, 7". Patet hanc non esse definitionem infallibilem ex cathedra. Ceterum cardinalis Vaughan audivit ex notabili fonte („from an excellent source") hoc decretum non debuisse claudere discussionem de authenticitate

huius textus („is non intended to close the discussion on the authenticity of that text"). Quia hic versus antiquitus „in ecclesia catholica legi" non consueverat „et in vetere vulgata latina editione" non habetur, non potest urgeri decretum tridentinum de canonicis Scripturis (sess. 4). — Videtur comma ioanneum a Priscilliano fictum, a catholicis in sensu orthodoxo intellectum et postea ad 1 Io 5, 8 in margine positum esse. Ideo in manuscriptis modo post modo ante v. 8 legitur. Cf. Künstle, Das Comma Ioanneum auf seine Herkunft untersucht, Friburgi 1905.

SECTIO III.

Exsistentia Trinitatis probatur ex traditione.

§ 38. De haeresibus antitrinitariis.

1. Iam antiquitus *ebionitae* Christum pro mero homine habebant, similiter *Cerinthus* (ante a. 100) et *Carpocrates* (ca 130). De Cerintho scribit *Irenaeus* (Adv. haeres. 1, 26): „Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a Virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum. Iesum autem, subiecit, non ex virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est), fuisse autem Ioseph et Mariae filium similiter ut reliqui omnes homines et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae et tunc annuntiasse incognitum Patrem et virtutes perfecisse, in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu, et Iesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, exsistentem spiritalem." — Posteriores Trinitatis negatores ante Arium vocari solent monarchiani pro tessera sua „monarchiam [i. e. unam personam] habemus" (Praxeas).

2. *Monarchiani dynamici* docuerunt: In Deo est una persona, quae ut talis se numquam manifestavit. Christus non fuit Deus, sed homo speciali quadam virtute (δυνάμει) praeditus. Fuit scilicet a) aut merus homo magna gratia dotatus et ex virgine natus. Hoc docuit *Theodotus coriarius* byzantinus (ca 190), qui Romam venit et a Victore papa (189—198) condemnatus est. b) Aut fuit Christus homo, in quo aeon Melchisedech habitavit (Melchisedechiani), ut dixit *Theodotus nummularius*, qui cum Asclepiodoto discipulo regnante Zephyrino papa (198—217) Romam venit. Posterior eius assecla fuit Artemon. c) Aut fuit Christus merus homo, in quo secundum virtutem et operationem, non personaliter (οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα) habitavit Verbum Dei (λόγος seu sapientia tamquam proprietas divina). Hic fuit error *Pauli Samosateni*, qui in synodo antiochena 269 condemnatus est. d) Simile quid docuit *Photinus*, episcopus sirmiensis († ca 366). Christus fuit merus homo, in quo λόγος habitavit per actualem virtutem (ἐνέργειαν δραστικήν). Nomen Dei sibi Christus oboedientia meruit. In Deo est una persona, cuius impersonalis intellectus est λόγος, impersonalis virtus est Spiritus.

3. *Monarchiani modalistae* seu patripassiani dicebant: In Deo est una persona, quae secundum diversas ad extra manifestationes (modalitates) diversa nomina (Patris, Filii, Spiritus) assumpsit. a) *Noëtus* smyrnensis teste Hippolyto (Fragm. contra Noëtum c. 1) docuit τὸν Χριστὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι, i. e. Christum esse ipsum Patrem seu unicam personam divinam prout nata, passa ac mortua est. Condemnatus est Smyrnae ca a. 170. b) *Praxeas* fere idem opinatus est. Christus est ipse Pater, prout assumpsit carnem humanam, in qua passus est. Praxeas igitur „Patrem crucifixit" (Tertullianus). Ex oriente venit Romam,

ubi contra montanistas pugnans benigne susceptus est (ca 190). Sed errore eius ibi postea detecto et impugnato, in Africam transfretavit, ubi Tertullianus contra eum scripsit („Contra Praxeam"). c) Error modalistarum maius momentum nactus est per *Sabellium* (sabellianismum), qui doctrinam Noëti et Praxeae extendit ad Spiritum Sanctum. Deus est unica persona (μονάς) cum tribus diversis activitatibus ad extra (μία ὑπόστασις καὶ τρεῖς ἐνέργειαι). Ut creator vocatur Pater, tamquam redemptor appellatur Filius, ut sanctificator est Spiritus Sanctus. Eadem ὑπόστασις hoc modo assumpsit tria diversa πρόσωπα seu apparentias. Romae a Callisto ex ecclesia eiectus (Hippolytus, Philosoph. 9, 12) migravit in Libyam, patriam suam, ubi postea *Dionysius*, episcopus alexandrinus, doctrinam eius impugnans terminis ditheismum sapientibus usus est. Videlicet teste *Athanasio* (De sententia Dionysii 4) dixisse fertur „opus [ποίημα] et rem factam esse Filium Dei neque natura proprium, sed alienum esse ab essentia Patris, sicut est agricola comparate ad vitem et faber ad scapham; et vero cum sit res facta, non erat, antequam fieret". Ideo Dionysius papa ca a. 260 per epistulam et sabellianismum et incautum illum Dionysii Alex. loquendi modum damnavit. Ceterum Dionysius Alex. videtur solum verbis a sententia vera aberrasse. Nam orthodoxiam suam vindicavit dicens: „Ut enim Verbum rem factam esse non sentio et Deum non factorem, sed Patrem eius dico, etiamsi obiter dixissem Deum ποιητήν, loquens de Filio, sic quoque defensioni locus esset. Sapientes enim graecorum se ipsos dicunt ποιητάς suorum sermonum [λόγων], licet propriorum sermonum patres sint" (Athanasius, De sent. Dionysii 21).

4. *Arius*, presbyter alexandrinus, qui Antiochiae a Luciano martyre in theologia excultus erat, docuit Verbum esse summam inter creaturas. Doctrina eius huc redit: Verbum seu Filius non est aeternus (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν). Est ex nihilo factus (ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ λόγος). Est κτίσμα, ποίημα seu prima creatura, quae fuit ante mundum. Habet inter creaturas supremam dignitatem. Per eum Deus mundum creavit ideoque potest abusive (καταχρηστικῶς) vocari Deus. Est ens quoddam medium (μέσος γενόμενος) inter Deum et homines. Voluntas eius est capax mali seu in bono versatilis (τρεπτός, ἀλλοιωτός). Arius facile poterat errorem suum fallaciis tegere, quia verba graeca γενητός (factus), γεννητός (genitus), ἀγένητος, ἀγέννητος sunt homophonica.

5. *Semiariani*, qui ab Ario solis verbis differunt, docuerunt λόγον esse ὅμοιον seu ὁμοιούσιον (natura similem) Patri, non ὁμοούσιον seu natura unum, perfecte aequalem.

6. *Macedoniani* (Macedonius, episcopus constantinopolitanus † 362, Marathonius, episc. nicomediensis) ad arianismum addiderunt negationem divinitatis Spiritus Sancti, quem dicebant esse creaturam seu servum Patris et Filii.

7. Divinitatem Filii sollemniter definivit concilium *nicaenum* (325). Cuius symbolum haec habet: Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς, μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ... Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

8. Etiam divinitas Spiritus Sancti contra macedonianos vindicata est. a) In *synodo romana* a. 380 (382?) Damasus papa edidit anathematismos 24, quibus divinitas Spiritus Sancti clarissime docetur: „Post concilium nicaenum, quod in urbe Roma concilium congregatum est a catholicis episcopis, addiderunt de Spiritu Sancto. Et quia postea is error inolevit, ut quidam ore sacrilego auderent dicere, Spiritum Sanctum factum esse per Filium: (1) Anathematizamus

eos, qui non tota libertate proclamant eum cum Patre et Filio unius potestatis esse atque substantiae. (3) Anathematizamus Arium atque Eunomium, qui pari impietate, licet sermone dissimili, Filium et Spiritum Sanctum asserunt esse creaturas etc." b) *Constantinopolitanum I* (381) edidit symbolum (cum nicaeno verbis non perfecte concordans), in quo de Spiritu Sancto definit: Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

§ 39. Divinitas Christi probatur testimoniis antenicaenis.

1. *Ignatius Martyr* (Ad Ephesios 7, 2): „Medicus unus est, et carnalis et spiritualis, genitus et ingenitus, in carne exsistens Deus [ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός], in morte vita vera, et ex Maria et ex Deo, primum passibilis et tunc impassibilis, Iesus Christus, Dominus noster." Idem (ib. 18, 2): „Deus noster [ὁ Θεὸς ἡμῶν] Iesus Christus in utero gestatus est a Maria iuxta dispensationem Dei." Idem (Ad Smyrnaeos 1, 1): „Glorifico Iesum Christum Deum [δοξάζω Ἰ. Χ. τὸν Θεόν], qui vos adeo sapientes reddidit."

2. *Epistula ad Diognetum* (7, 4): „In clementia et lenitate ut rex mittens filium regem misit eum, ut Deum misit [ὡς Θεὸν ἔπεμψεν], ut hominem ad homines misit, ut servans misit, ut persuadens, non violentiam adhibens."

3. *Epistula 2 ad Corinthios* (1, 1 Clementis Romani?): „Fratres, ita sentire nos oportet de Iesu Christo tamquam de Deo [ὡς περὶ Θεοῦ], tamquam de iudice vivorum et mortuorum."

4. *Iustinus Martyr* (Dialogus cum Tryphone 61): „Alio etiam vobis ex scripturis testimonio, amici, demonstrabo Deum ante omnes res creatas initium genuisse ex se ipso virtutem quandam rationalem, quae et gloria Domini a Spiritu Sancto vocatur, ac nunc Filius, nunc sapientia, nunc angelus, nunc Deus, nunc Dominus et Verbum; interdum etiam archiducem se ipse appellat, Iesu filio Nave apparens (habet enim has omnes appellationes ex eo, quod Patris voluntati ministret et voluntate de Patre genitus sit). Quale est quod in nobis fieri videmus; aliquem enim sermonem proferentes, sermonem gignimus, nec tamen cum abscissione, qua sermo ille, qui in nobis est, dum eum proferimus, imminuatur. Quale est etiam quod videmus ex igne alium ignem nasci non imminuto illo, ex quo hic accensus est; et qui ex eo accensus est, exstat ipse et apparet nec eum imminuit, ex quo accensus est."

5. *Tatianus* (Adv. graecos 21): „Non desipimus, o graeci, neque nugas praedicamus Deum sub hominis forma natum nuntiantes."

6. *Melito Sardensis* (Fragm. 7): „Cum enim idem [Christus] Deus simul et homo perfectus esset, duas naturas suas nobis patefecit, divinitatem quidem per miracula triennio isto post baptismum patrata, humanitatem vero suam triginta illis annis baptismum antegressis, quibus carnis vilitas tegebat et abscondebat divinitatis signa, tametsi verus Deus erat et sempiternus."

7. *Irenaeus* (Adv. haer. 3, 19, 2): „Quoniam autem ipse proprie praeter omnes, qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et rex aeternus et Unigenitus et Verbum incarnatum praedicatur et a prophetis omnibus et apostolis et ab ipso Spiritu, adest videre omnibus, qui vel modicum de veritate attigerint."

8. *Tertullianus* (De anima 41): „Solus Deus sine peccato et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus."

9. *Hippolytus* (Philosophumena 10, 34): „Christus est Deus super omnia [Χριστός ἐστιν ὁ κατὰ πάντων Θεός]." Ibidem (10, 33): „Verbum solum ex ipso [Deo]; ideo et Deus, substantia cum sit Dei. Mundus autem ex nihilo; ideo non Deus."

10. *Clemens Alexandrinus* (Protrepticus 1, 7, 1): „Hoc igitur Verbum Christus non solum causa fuit, ut olim essemus (erat enim in Deo), sed etiam

ut bene essemus; et nuper hominibus apparuit idem Verbum, qui solus uterque, Deus et homo est, nobis omnia bona conferens." Idem (Paedagogus 1, 8, 62, 3 4): „Nil est, cuius causam essendi non praebet Deus; nil ergo odio habet Deus; sed neque Verbum; ambo enim unum sunt, nempe Deus. Dixit enim: ‚In principio Verbum erat in Deo, et Deus erat Verbum.'"

11. *Origenes* (In Rom. comment. 7, 13): „Est ergo Christus ‚Deus super omnia' [Rom 9, 5]. . . . Qui autem super omnia est, super se neminem habet. Non enim post Patrem est ipse, sed de Patre. Hoc idem autem sapientia Dei etiam de Spirita Sancto intellegi dedit, ubi dicit: ‚Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et qui continet omnia scientiam habet vocis' [Sap 1, 7]. Si ergo Filius Deus super omnia dicitur et Spiritus Sanctus continere omnia memoratur, Deus autem Pater est, ‚ex quo omnia' [1 Cor 8, 6], evidenter ostenditur naturam Trinitatis et substantiam unam esse, quae est super omnia." Idem (Contra Celsum 2, 9): „Damus igitur iudaeis crimini, quod Iesum non existimaverint Deum esse, quem prophetae magnam potentiam et secundo post rerum omnium Deum et Patrem loco Deum esse testificati sunt."

12. *Cyprianus* (Quod idola dii non sint 11): „Gratiae disciplinaeque arbiter et magister Sermo et Filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes [retro] illuminator et deductor humani generis praedicatur. . . . Hic Deus noster, hic Christus est."

13. *Felix* papa (269—274; epistula ad episcopum et clerum alexandrinum): „De Verbi autem incarnatione et fide credimus in Dominum nostrum Iesum Christum ex Virgine Maria natum, quod ipse est sempiternus Dei Filius et Verbum, non autem homo a Deo assumptus, ut alius sit ab illo; neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alius ab eo exsistat, sed cum perfectus Deus esset, factus est simul et homo perfectus ex Virgine incarnatus."

14. *Arnobius* (Adversus nationes 1, 42): „Ergone, inquiet aliquis furens iratus et percitus, Deus ille est Christus? Deus, respondebimus, et interiorum potentiarum Deus."

15. *Lactantius* (Institutiones 4, 8, 12): „Quodsi quis miratur ex Deo Deum prolatione vocis ac spiritus potuisse generari, si sacras voces prophetarum cognoverit, desinet profecto mirari." Infra (4, 29, 13): „Quapropter cum mens et voluntas alterius in altero sit vel potius una in utroque, merito unus Deus uterque appellatur, quia quidquid est in Patre, ad Filium transfluit, et quidquid est in Filio, a Patre descendit."

16. *Accedunt testimonia scriptorum gentilium:* a) *Plinius* Secundus Minor ca a. 111 scripsit ad Traianum (Epist. liber 10, 96): „Affirmabant autem [christiani] hanc fuisse summam vel culpae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem." b) *Hadrianus* imperator ca a. 132 scripsit ad Servianum consulem de Aegypto: „Illic, qui Serapem [deum] colunt, christiani sunt; et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt. Nemo illic archisynagogus iudaeorum, nemo samarites, nemo christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. Ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum." c) *Lucianus* (saec. II; De morte Peregrini 13): „Deinde vero primus illis [christianis] legislator [Christus] persuasit omnes esse invicem fratres, postquam semel transgressi graecos deos abnegaverint, adoraverint autem affixum illum cruci suum sophistam atque ex ipsius legibus vivant." d) *Celsus* (saec. II; apud Origenem, Contra Celsum 4, 14) obicit contra Christi divinitatem: „Deus, inquit, est bonus, pulcher, felix et in pulcherrima optimaque forma. Si vero ad homines descendit, oportet, ut mutetur. Mutabitur autem e bono in malum, e pulchro in deformem, e felice in infelicem, ex optimo in nequissimum. Quis talem eligat immutationem?"

§ 40. Trinitas personarum probatur ex cultu ecclesiae antenicaenae.

1. Praeter formam baptismi (§ 332) huc spectat *doxologia,* cuius duplex forma exstat, coordinans (gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto) et „subordinans" (gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto). a) Forma coordinans iam apparet apud Polycarpum (in martyrio eius 14, 3): „Quapropter de omnibus te laudo, tibi benedico, te glorifico per sempiternum et coelestem pontificem Iesum Christum, dilectum tuum Filium, per quem tibi cum ipso et Spiritu Sancto gloria et nunc et in futura saecula. Amen." Similiter e. g. in passione martyrum scilitanorum (Carthagine a. 180): „Universi dixerunt: Deo gratias. Et ita omnes simul martyrio coronati sunt et regnant cum Patre et Filio et Spiritu Sancto per omnia saecula saeculorum. Amen." b) Forma „subordinans" exstat apud Iustinum M. (Apolog. I 65): „Quibus [aqua et vino et pane] ille acceptis laudem et gloriam universorum Parenti per nomen Filii et Spiritus Sancti emittit." Quia forma „subordinans", quae exprimit processionem Filii et Spiritus Sancti a Patre, in sensum arianum trahi poterat, Basilius commendat formam coordinantem (De Spiritu S. 29, 71): „Quam [doxologiam] qui ab initio praescripserunt tradideruntque posteris, usu simul cum tempore semper progrediente per longam consuetudinem in ecclesiis firmaverunt."

2. Fides Trinitatis patet *ex confessionibus martyrum,* quae ex actis eorum eruuntur. Confessio Epipodii (Lugduni 178): „Christum cum Patre et Spiritu Sancto Deum esse confiteor" (Ruinart, Acta martyrum p. 65). Confessio Vincentii diaconi (Valentiae 304): „Dominum Christum confiteor, Filium altissimi Patris, unici unicum, ipsum cum Patre et Spiritu Sancto unum solum Deum esse profiteor" (Ruinart p. 325). Euplus Catanae (304) confessus est: „Patrem et Filium et Spiritum Sanctum adoro, sanctam Trinitatem adoro, praeter quam non est Deus."

3. Huc pertinet *hymnus vespertinus* graecorum (saec. II vel III): „Lumen hilare sanctae gloriae immortalis Patris coelestis, sancti, beati, Iesu Christe, cum ad solis occasum pervenerimus, lumen cernentes vespertinum, laudamus Patrem et Filium et Sanctum Spiritum Dei. Dignus es temporibus omnibus sanctis vocibus celebrari, Fili Dei, vitae dator; quapropter te mundus glorificat."

4. Huc spectant *antiquissima symbola. Apostolicum* exstat in diversis formis (cf. Denzinger, Enchiridion symbolorum ed. 12): Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα, Θεὸν ἀληθινὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο ... καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα τὸν παράκλητον ... τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις. Forma occidentalis (romana) antiquior: „Credo in Deo Patre omnipotente et in Christo Iesu, unico filio eius Domino nostro ... et in Spiritu Sancto." — Vetustas symboli apostolici saepe a Patribus laudatur. Dicunt illud directe ab apostolis derivatum esse. *Irenaeus* (Adv. haeres. 1, 10, 1): „Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quae in iis sunt, et in unum Iesum Christum Filium Dei, incarnatum pro nostra salute, et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei." *Origenes* (De principiis 1, praef. 4): „Species vero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit ... et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Iesum Christum.... Ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, per ipsum enim omnia facta sunt, novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex Virgine et Spiritu Sancto est.

Et quoniam hic Iesus Christus natus et passus est, in veritate et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus; vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis assumptus est. Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel Filius etiam Dei ipse habendus sit necne." *Gregorius Thaumaturgus* († ca 270) aliud symbolum tradit („Expositio fidei"): „Unus Deus, Pater Verbi viventis, sapientiae subsistentis et virtutis suae et figurae aeternae, perfectus perfecti genitor, Pater Filii unigeniti. Unus Dominus, solus ex solo, Deus ex Deo, figura et imago deitatis, Verbum activum, sapientia omnium substantiam comprehendens [σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτική] et virtus totius creaturae effectrix. Filius verus veri Dei, invisibilis ex invisibili, incorruptibilis ex incorruptibili, immortalis ex immortali, aeternus ex aeterno. Et unus Spiritus Sanctus, ex Deo substantiam habens [ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον] et qui per Filium apparuit hominibus, imago Filii perfecti perfecta, vita viventium causa, fons sanctus, sanctitas sanctificationem inducens, in quo Deus Pater manifestatur, qui est super omnia et in omnibus, et Deus Filius, qui est per omnia [ὁ διὰ πάντων]. Trinitas perfecta, gloria et aeternitate et regno non divisa neque abalienata. Neque creatum quid aut serviens in Trinitate neque superinductum, quasi antea non fuisset et postea supervenisset. Neque ita defuit umquam Filius Patri neque Filio Spiritus, sed invertibilis et immutabilis eadem Trinitas semper."

§ 41. Trinitas personarum probatur testimoniis antenicaenis.

1. *Clemens Rom.* (1 Ad Corinthios 58, 2): „Sicut Deus vivit et Dominus Iesus Christus vivit et Spiritus Sanctus, fides et spes electorum, ita qui in humilitate cum aequitate assidua impigre mandata et praecepta a Deo proposita exsequitur, constitutus et electus erit in numero eorum, qui salvantur per Iesum Christum."

2. *Ignatius Martyr* (Ad Ephesios 9, 1): „Cognovi autem nonnullos inde transiisse, habentes perversam doctrinam; quos non permisistis seminare inter vos et obturastis aures, ne reciperetis, quae ab ipsis sunt disseminata, ut qui lapides sitis templi Patris, praeparati in Dei Patris aedificium, sublati in alta per machinam Iesu Christi, quae est crux, Spiritu Sancto pro fune utentes."

3. *Aristides* (Apologia 15): „Atque hi sunt [christiani], qui veritatem supra omnes terrae nationes invenerunt. Siquidem Deum rerum omnium conditorem atque architectum in Filio Unigenito et Spiritu Sancto agnoscunt nec praeter eum ullum alium deum venerantur."

4. *Iustinus M.* (Apologia I 13): „Quis igitur sanae mentis homo non fateatur atheos nequaquam nos esse, qui opificem huiusce universitatis colimus...? Nostrum autem harum rerum doctorem, natum ad hoc munus, Iesum Christum... veri Dei Filium esse edocti ipsumque secundo loco, Spiritum autem propheticum tertio habentes ordine non sine ratione a nobis coli demonstrabimus."

5. *Athenagoras* (Legatio pro christianis 10): „Quis igitur non miretur, cum atheos vocari audiat eos, qui Deum Patrem et Filium Deum et Spiritum Sanctum asserunt ac eorum et in unione potentiam et in ordine distinctionem demonstrant?"

6. *Theophilus Antioch.* (Ad Autolycum 2, 15): „Tres illi dies, qui ante luminaria fuerunt, imago sunt Trinitatis [τῆς Τριάδος], Dei, eius Verbi eiusque Sapientiae." Haec est prima mentio termini τριάς.

7. *Irenaeus* (Adv. haereses 5, 18, 2): „Et sic unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput ecclesiae;

in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus et diligentibus se."

8. *Tertullianus* (Adv. Praxeam 31): „Iudaicæ fidei ista res est sic unum Deum credere, ut Filium adnumerari ei nolis et post Filium Spiritum Sanctum. . . . Tres crediti unum Deum sistunt."

9. *Clemens Alex.* (Paedagogus 3, 12, 101, 2): „Praesta . . . ut gratias agentes laudemus unum Patrem et Filium, Filium et Patrem, paedagogum et magistrum Filium, una cum Spiritu Sancto."

10. *Origenes* (De principiis 4, 28) Arium praedamnans scribit: „Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in Filium versam aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando, quando non fuerit; sed abscisso omni sensu corporeo ex invisibili et incorporeo Verbum et Sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat e mente. . . . Hoc autem ipsum, quod dicimus, quia numquam fuit, quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significantiam gerunt, id est quando vel numquam; supra omne autem tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intellegenda sunt ea, quae de Patre et Filio et Spiritu Sancto dicuntur. Haec enim sola Trinitas est, quae omnem sensum intellegentiae non solum temporalis, verum etiam aeternalis excedit. Cetera vero, quae sunt extra Trinitatem, in saeculis et in temporibus metienda sunt."

11. *Adamantius* (seu Dialogus de recta in Deum fide 1, 2): „Deum unum eumque conditorem et effectorem omnium esse credo, Deumque Verbum, qui ex eo natus est eique est consubstantialis, qui semper est, et novissimis temporibus hominem ex Maria assumpsit et crucifixus est et resurrexit a mortuis. Credo etiam Spiritui Sancto, qui semper est."

12. *Cyprianus* (Epist. 73, 12): „Si baptizari quis apud haereticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam consecutus est, sanctificatus est; si sanctificatus est, templum Dei factus est; si templum Dei factus est, quaero, cuius Dei? Si creatoris, non potuit, qui in eum non credidit; si Christi, nec huius fieri potest templum, qui negat Deum Christum. Si Spiritus Sancti, cum tres unum sint, quomodo Spiritus Sanctus placatus esse ei potest, qui aut Filii aut Patris inimicus est?"

13. *Dionysius papa* (Fragm. ex ep. 2 contra tritheistas et sabellianos): „Neque igitur admirabilis et divina unitas in tres divinitates est separanda, neque factionis vocabulo [ποιήσει] dignitas ac summa magnitudo Domini est diminuenda, sed credendum est in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Iesum eius Filium et in Spiritum Sanctum, Verbum autem Deo universorum esse unitum. . . . Ita scilicet divina Trinitas et sancta monarchiae praedicatio integra servabitur."

§ 42. De difficilioribus locutionibus Patrum antenicaenorum.

Iidem Patres, quorum fides ex textibus allatis indubia est, quando agunt de explicanda relatione, quam personae ad invicem habent, interdum terminis utuntur, qui primo aspectu doctrinae eorundem de aequalitate personarum divinarum contradicere videntur. At quia nemo sapiens gratis supponitur sibi contradicere velle, talia effata debent ita explicari, ut indubiae Trinitatis confessioni non adversentur. Sunt haec quasi prima tentamina philosophice explicandi relationes divinas, quae imperfecta manserunt, usquedum haeresis ariana posteriora ingenia doctrinam de Trinitate accuratius expolire coegit.

1. Quodsi *Patrem dicunt primum inter tres vel maiorem vel solum Deum super omnia,* haec vera sunt, quatenus Pater est fons totius Trinitatis, a quo

Filius et Spiritus Sanctus suam naturam communicatam habent. Hoc sensu etiam posteriores Patres vocant Patrem αὐτόθεον. Est etiam verum Filium esse secundum in Trinitate, Spiritum Sanctum tertium, quatenus Filius est origine (non tempore aut natura) posterior Patre, Spiritus Sanctus Patre et Filio.

2. Quodsi *dicunt Patrem voluntarie Filium genuisse,* negant Filium a Patre procedere contra divinam voluntatem aut sine ulla volitione divina processionem Filii concomitanter approbante. Non affirmant Filium procedere tamquam terminum realem volitionis, neque asserunt Filium libera voluntate tamquam creaturam a Patre esse productum. Opponebant enim haeretici, etiam ariani, hoc dilemma: Pater genuit Filium aut voluntarie aut involuntarie. Si primum, ergo Filius non est generatus, sed creatura contingens. Si alterum, ergo Pater caeca necessitate ad modum brutorum genuit, quod est falsum. Respondebant catholici Filium hoc sensu solo esse voluntarie genitum, quod voluntas divina processionem eius ex intellectu concomitanter approbat.

3. Interdum *dicuntur Verbum et Spiritus Sanctus Patri in creatione ministrare.* Quod aliquo sensu, dummodo bene intellegatur, concedi potest. Videlicet potentia, qua Deus agit ad extra, est ipsa essentia divina. Haec est in Patre sine origine et ab eo communicatur Filio et Spiritui Sancto. Omnes tres creant, ita tamen, ut Pater actionem creandi (essentiam divinam), quam a se habet, Filio et Spiritui Sancto communicet. Ideo Filius et Spiritus Sanctus aliquo latiore sensu sunt ministri seu instrumenta Patris, in quos a Patre vis creativa transit, sicut vis motiva fabri transit in securim, qua faber ad faciendam mensam utitur. *Irenaeus* (Adv. haer. 4, 7): „Non indiget Deus ministerio [angelorum] ad fabricationem eorum, quae facta sunt, sed habet copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua i. e. Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli."

4. *Creatio iuxta nonnullos est manifestatio Verbi ad extra et nova quaedam eius generatio* ab aeterna generatione distincta. Etiam hoc effatum aliquo vero sensu tolerari potest. Verbum enim est aeterna idea omnium rerum. Nam Pater concipit Verbum cogitando non solum se et essentiam divinam, sed etiam omnes res creandas et creabiles. Unde productio rerum creandarum est manifestatio ideae aeternae in Deo exsistentis seu Verbi Patris. Ita λόγος, qui ab aeterno fuit mere ἐνδιάθετος (internus), fit προφορικός (prolatitius), quatenus manifestatur eo, quod ad eius imitationem res fiunt. *Methodius* (Convivium decem virginum, or. 8, 9): „‚Filius meus es tu, ego hodie genui te.' Observandum enim est Filium quidem suum esse indefinite pronuntiasse et sine temporis determinatione. ‚Es' enim illi ait, non ‚factus es'.... Quod vero addit ‚ego hodie genui te', sibi vult: in coelis ante saecula praeexsistentem volui et mundo gignere, hoc est, antea non cognitum manifestare." — Quodsi Theophilus et Tertullianus (iuxta quos Spiritus Sanctus est Sapientia seu Sophia) solum hoc dicere voluerunt, pro orthodoxis habendi sunt. Verum ipsi videntur inter generationem aeternam et rerum creationem intermediam quandam Verbi generationem inserere. *Tertullianus* (Contra Praxeam 7): „Cum primum Deus voluit ea, quae cum Sophiae ratione et Sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit Sermonem, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita immo et facta iam, quantum in sensu Dei.... Haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae: ‚Dominus condidit me initium viarum suarum', dehinc generatus ad effectum: ‚Cum pararet coelum, aderam illi simul.'" *Theophilus Antioch.* (Ad Autolycum 2, 22): „Antequam enim quidquam fieret, eo [Verbo] utebatur consiliario.... Cum autem voluit Deus ea facere, quae statuerat, hoc Verbum genuit prolatitium [προφορικόν], primogenitum omnis creaturae, non ita tamen, ut Verbo vacuus fieret, sed Verbum gignens et cum Verbo suo semper unitus. Haec nos docent

scripturae sanctae et quotquot Spiritu Sancto afflati fuere, inter quos Ioannes dicit: ‚In principio erat Verbum ...' Verbum igitur, cum Deus sit et ex Deo genitum, illud Pater universorum, cum voluerit, mittit in aliquem locum, quo cum venerit, auditur et videtur, missum ab illo, et in loco invenitur." Idem supra (2, 10): „Habens igitur Deus suum ipsius Verbum in propriis visceribus insitum [ἐνδιάθετον] genuit illud cum sua Sapientia, proferens ante omnia. Hoc Verbo usus est administro operum suorum et per illud omnia condidit."

5. Sunt diversi textus apud vetustos Patres, Iustinum (Apol. I 63; Dial. c. Tryph. 60 127), Irenaeum (Adv. haer. 4; 6, 3; 4, 20, 5), Clementem Alex., Tertullianum, in quibus *dicitur Pater propter suam immensitatem esse prorsus invisibilis,* Verbum autem in A. T. visibiliter apparuisse. Videntur igitur negare immensitatem Verbi. At quia theophaniae A. T. fiebant sub figuris localiter limitatis, sola figura externa Verbi ex mente illorum Patrum erat localiter limitata; ita non denegant ipsi Verbo ut tali immensitatem, quae ei per essentiam convenit. Sensus eorum videtur esse: Immensitas, quatenus est Patris, non patitur induere apparentem illam limitationem localem, immensitas vero, quatenus est Filii, hoc patitur. Iuxta expolita principia theologica idem clarius ita exprimendum est: Proprietati personali Patris (innascibilitati) non convenit apparitio externa, convenit vero proprietati personali Filii. Nam talis apparitio fit consequenter ad missionem. Sed Pater, quia est innascibilis, mitti non potest. — Difficiles textus occurrunt e. g. apud Hermae Pastorem, qui primo aspectu non videtur clare distinguere Verbum a Spiritu Sancto (Simil. 5, 2; 9, 1, 1; sed cf. § 91, 3), et Origenem, qui interdum de Verbo et Spiritu Sancto obscure loquitur.

CAPUT II.

De distinctione personarum in divinis.

SECTIO I.

Fundamentalia quaedam.

§ 43. Generalia quaedam de personis divinis.

1. *Hypostasis* est id, quod est maxime in se, seu id, quod maxime excludit τό alteri inhaerere. Cogitatio et lingua humana aliquid tamquam hypostasim eo agnoscunt, quod de ipso tamquam ultimo subiecto omnia praedicant. Hypostasis: a) Non est accidens. Nam accidens non est in se, sed alteri (suae substantiae) inhaeret. Neque est substantia universalis (secunda). Nam haec est conceptus universalis, qui non excludit τό alteri inhaerere, sed potius singulis individuis (fundamentaliter) inest. Utrumque humano cogitandi et loquendi modo confirmatur. Non dicimus ultimatim: color equi est rufus, sed: equus est rufus. Et quidem tamquam subiectum non cogitatur merus conceptus universalis equi, sed determinatus equus ut exsistens. b) Non est substantia singularis partialis seu non est pars neque integrans (pars extensa corporis, praesertim organici, sine qua corpus non est totum seu integrum) neque substantialis (ut e. g. in homine corpus et anima). Nam pars non est perfecte in se, sed in toto, cui inhaeret. Ideo non solemus dicere: caput hominis movetur, sed: homo movet caput. Neque dicimus: anima Petri cogitat, sed: Petrus cogitat. Amamus enim loquendo, quantum fieri potest, semper indicare ultimum subiectum, cui actio, proprietas etc. inhaeret. — Ideo anima separata non est hypostasis, quia est pars naturae humanae, quamquam est individua seu singularis. Hypostasis igitur dicit plus quam individuum seu singulare. Nam etiam quaevis pars physica est individua.

c) Substantia singularis completa (seu ea, quae est tota, cui nulla pars deest), quatenus est principium agendi, vocatur natura. Sed natura inhaeret hypostasi, et hypostasis naturam suam possidet. Ideo non solemus dicere: natura agit, sed: habens naturam agit. — Verbum incarnatum (Christus) habet naturam humanam, i. e. substantiam singularem completam, quae neque est pars integrans neque substantialis, et tamen haec natura humana non est hypostasis, quia ineffabili modo inest seu possidetur ab hypostasi secunda divina, de qua omnia ultimatim praedicantur. Itaque hypostasis est substantia completa, quae non inhaeret alii tamquam ultimo subiecto a se realiter distincto. d) Natura et hypostasis creata aliquo modo sunt una eademque res, quae concipitur modo tamquam inhaerens (natura), modo tamquam subiectum inhaesionis, de quo omnia ultimatim praedicantur (hypostasis). Minimam distinctionem realem, quae forte intercedit inter naturam et hypostasim, hic possumus neglegere. — Et ita quidem omnibus attentis hypostasis potest definiri: Substantia singularis (a) completa (b), quae nec inhaeret (c) nec concipitur inhaerere (d) alteri tamquam ultimo subiecto, sed quae ipsa et est et cogitatur esse ultimum subiectum inhaesionis et praedicationis. Vel breviter: Substantia singularis completa, tota in se. Vocatur etiam substantia prima (οὐσία πρώτη Aristotelis).

2. *Hypostasis rationalis,* quia perfectius est in se quam hypostasis irrationalis, speciali nomine designari solet persona. Est magis in se, quia habet sui conscientiam et libertatem agendi, quia est subiectum iurium et imputabilitatis, et quia intrinsecus ordinatur non ad serviendum creaturis (ut brutum homini), sed soli Deo (per gloriam formalem).

3. Id, quod ad substantiam singularem completam accedere debet (sive re sive cogitatione; cf. 1 d), ut haec evadat hypostasis, nos vocamus *subsistentiam* (alii hoc nomen aliter usurpant). Et ita quidem hypostasis saltem cogitatione nostra (si non etiam re) componitur ex substantia singulari completa et ex subsistentia. Subsistentia, per quam substantia singularis completa rationalis fit hypostasis rationalis seu persona, vocatur personalitas.

4. Nunc autem infinita divina natura est singularis seu individua et unica, est completa (infinite perfecta) et simplicissima, non inhaeret ultimo subiecto a se realiter distincto. — Ex altera vero parte fides docet in unica natura divina esse tres personas. Quod iam a priori non potest ita intellegi, ac si in Deo essent tres realiter distinctae substantiae singulares completae. Secus periret Dei unitas (§ 13). Sensus igitur est: *In substantia infinita divina, quae est unica, singularis, completa, insunt tres subsistentiae* seu personalitates, per quas intra eandem unicam naturam seu substantiam tres personae realiter distinctae constituuntur.

5. *Illae tres personalitates ad naturam divinam non accedunt ut res ad rem.* Secus infinita Dei natura per eas novam perfectionem acciperet, quod eius infinitati repugnat. Praeterea Deus constaret ex quattuor realitatibus, et ita tolleretur simplicitas divina. Est igitur inter personalitates et naturam Dei perfecta identitas realis.

6. Nihilominus *adest distinctio rationis.* Nam alius est conceptus naturae divinae, alius personalitatum. Et sicut inter proprietates divinas et naturam non intercedit nisi distinctio virtualis minor (cf. § 12), ita etiam inter naturam et personalitates. In conceptu naturae divinae conceptus trium personalitatum continetur, quamquam ex nostra imperfecta Dei notione sine lumine fidei haec deductio fieri non potest.

Immo neque post cognitam revelationem Trinitatis nexus internus inter essentiam et personalitates ex analysi conceptus naturae divinae apparet, et ideo non intellegimus, cur natura divina postulet non unam personalitatem, sed tres.

7. *Persona divina complectitur duo virtualiter distincta, communem naturam et personalitatem.* Communis natura quasi se habet ut elementum materiale, personalitas vero cuivis personae propria ut elementum formale. Per personalitatem persona divina tamquam a duabus aliis distincta intra eandem communem naturam constituitur, i. e. fit ultimum subiectum inhaesionis et praedicationis. Ut ex § seq. patebit, personalitates sunt merae relationes originis, nihil aliud. Itaque per solas relationes originis personae divinae in unica communi natura constituuntur seu distinguuntur.

§ 44. Distinctio inter personas divinas fit solum per relationes originis.

Haec thesis (nullibi expresse et sollemniter definita) est fundamentum, in quo innititur explicatio et expolitio mysterii Trinitatis, in quantum in terra nobis possibilis est. Scriptura hanc doctrinam continet, quatenus quae ibi de distinctione personarum divinarum legimus, ultimatim ad relationes originis omnia reducuntur.

A.

Ex conciliis huc pertinet *toletanum XI* a. 675, in cuius symbolo legimus: „In relatione enim personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt.“ In concilio *florentino* in sess. 18 Ioannes, latinorum theologus, testatus est: „Est vero secundum doctores tam graecos quam latinos sola relatio, quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur relatio originis, ad quam duo tantum spectant, a quo alius et qui ab alio.“ Idem concilium in decreto pro iacobitis (bulla „Cantate Domino“ Eugenii IV) docet: „Hae tres personae sunt unus Deus et non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.“

B.

Ex Patribus graecis. 1. *Basilius* (Epist. 236, 6): „Eadem est differentia inter essentiam et hypostasim [οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν] ac inter commune et singulare, inter animal et illum hominem. Quapropter essentiam quidem unam in divinitate confitemur, adeo ut essentiae definitio non diverse reddatur, hypostasim vero propriam et singularem, ut inconfusa nobis et clara de Patre et Filio et Spiritu Sancto insit notio. Si enim non consideremus definitas uniuscuiusque proprietates, puta paternitatem, filiationem ac sanctificationem [ἁγιασμόν], sed ex communi essentiae ratione Deum confiteamur, fieri non potest, ut sana fidei ratio reddatur. Oportet igitur, ut communi proprium adiungentes ita fidem profiteamur: commune deitas, proprium paternitas, atque haec coniungendo dicamus: Credo in Deum Patrem. Ac rursus in Filii confessione faciendum est similiter: adiungendum est communi proprium ac dicendum: Credo in Deum Filium. Pariter de Spiritu Sancto ad appellationis rationem accommodanda pronuntiatio ac dicendum: Credo et in divinum Spiritum Sanctum; adeo ut omnino et unitas servetur in unius deitatis confessione et id quod personarum proprium est, confiteamur

in discretione earum proprietatum, quae in unaquaque intelleguntur.“ Paternitas et filiatio sunt relationes originis. „Sanctificatio“ seu personalis proprietas Spiritus Sancti esse talis relatio in contextu non clare dicitur, sed ex analogia cum paternitate et filiatione concludi potest. — Idem (Adversus Eunomium 2, 28): „Proprietates, quae veluti quidam characteres ac formae in substantia considerantur, id, quod commune est, distinguunt quidem propriis characteribus, at substantiae communitatem non dirimunt. Exempli causa deitas communis est, proprietates vero sunt paternitas et filiatio. Ex utriusque autem complexu, tum communis tum proprii, innascitur nobis comprehensio veritatis.“

2. *Gregorius Naz.* (Orat. theol. 5, 9): „Quid ergo est, inquiunt [eunomiani], quod Spiritui deest ad hoc, ut sit Filius? Nisi enim aliquid deesset, Filius esset. Deesse nihil dicimus. Non enim Deo quidquam deest. Verum radiationis, ut ita dicam, mutuaeque eorum relationis differentia diversa quoque ipsis nomina procreavit [τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν]. Neque enim Filio aliquid deest ad hoc, ut sit Pater (nec enim defectus est filiatio), nec propterea tamen Pater est. Alioqui eadem ratione Patri aliquid deerit ad hoc, ut sit Filius; nec enim Pater Filius est. Sed haec defectum procul dubio undequaque non arguunt nec essentiae submissionem; quin potius ex his verbis quod ingenitus sit et quod genitus et quod procedat, hoc effectum est, ut alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus appelletur atque ita inconfusa trium personarum distinctio in una divinitatis natura et dignitate conservetur. Neque enim Filius est Pater, unus enim est Pater, sed est id, quod Pater. Nec Spiritus est Filius, quia ex Deo est, unus enim unigenitus, sed est id, quod Filius; tria haec unum, si divinitatem spectes, et unum tria, si proprietatum rationem habeas, ut nec unum Sabellio faveat, nec tria pestiferae divisioni, quae nunc viget.“ Idem (Orat. 25, 16): „Hoc enim Patri et Filio et Spiritui Sancto commune est, quod minime creati sunt, et divinitas. Hoc autem Filio et Spiritui Sancto, quod uterque eorum ex Patre est. At vero Patris proprietas haec est, quod ingenitus sit, Filii, quod genitus, Spiritus Sancti, quod procedat.“

3. *Gregorius Nyss.* (Tractatus ad Ablabium): „Quodsi quis nostram doctrinam calumnietur, ac si eo, quod nullum discrimen secundum naturam admittat, permixtionem et confusionem hypostasium introducat, hoc contra criminatores respondebimus nos sic naturam diversitatis expertem confiteri, ut non negemus differentiam, qua unus principium est, alius a principio, quippe qua solummodo alterum ab altero differre concipimus.“ Idem (De communibus notionibus): „Neque enim tempore dividuntur ab invicem personae divinitatis neque loco neque voluntate neque occupatione neque operatione neque ullo eorum affectuum, quales conspiciuntur apud homines, sed solum quia Pater Pater est et non Filius, Filius Filius est et non Pater, similiter et Spiritus Sanctus nec Pater nec Filius.“

4. *Didymus Alexandrinus* (De Spiritu Sancto 37): „Neque enim quid aliud est Filius exceptis his, quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id, quod datur ei a Filio. Propterea autem ista dicuntur, ut eandem in Trinitate credamus esse naturam Spiritus Sancti, quae est Patris et Filii.“

5. *Cyrillus Alexandrinus* (De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi, 4): „Relativa nomina se mutuo significant utroque cognitionem alterius gignente. Quare si quis dexteram didicerit, facilius ex hoc sinistram sciet et e converso, ut quilibet fatebitur. Pater autem relativum nomen est et similiter Filius.... Qui Patrem negat, Filium negat, et ‚qui negat Filium, nec Patrem habet‘. Merito quidem et vere. Nam si Pater non est, quia per naturam genuit, nec Filium subsistere aliquis concedet. Filius enim est, quia genitus, et si non

est Filius ut genitus, nec Pater erit, secundum rectum et ordinatum mentis ratiocinium: Pater est, quia genuit."

6. *Ioannes Damascenus* (De fide orthodoxa 1, 8): „In omnibus unum sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nisi quod Pater ingenitus est, Filius genitus et Spiritus Sanctus procedens." Ibidem 1, 10: „Haec igitur [absoluta] omnia communiter in tota divinitate accipienda sunt atque eodem modo et simpliciter et individue omninoque coniunctim, distinctim autem Pater et Filius et Spiritus Sanctus et quod principio caret [τὸ ἀναίτιον] et quod a principio est [τὸ αἰτιατόν] et ingenitum et genitum et procedens, quae quidem non eiusmodi sunt, ut naturam denotent, sed mutuam inter se personarum relationem ac exsistendi modum." Ibidem 3, 5: „Veluti unam in divinitate naturam confitemur, tres autem personas vere exsistentes dicimus, atque ea quidem omnia, quae naturalia essentialiaque sunt, esse simplicia pronuntiamus, personarum vero discrimen in solis tribus proprietatibus, scilicet quod unus sine principio sit et Pater, alter a principio et Filius, alter item a principio et procedens, esse positum agnoscimus, ut ab invicem nec excedere nec disiungi queant."

C.

Ex Patribus latinis. 1. *Hilarius* (De Trinitate 7, 32): „Nec duos deos Dei ex Deo veritas perficit, nec singularem Deum Dei patitur nativitas nec non unum sunt, qui invicem sunt. Invicem autem sunt, cum unus ex uno est." Id, propter quod Pater et Filius sunt personae distinctae, est nativitas Dei ex Deo seu τό ad invicem. Alia ratio non affertur.

2. *Augustinus* (Tract. in Ioannem 39, 3): „Pater nomen est dictum ad aliquid et Filius ad aliquid.... Hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt." Idem (De Trinitate 5, 5, 6): „In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est, nec tamen omne, quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem, quod non est accidens.... Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile." Idem (De civitate Dei 11, 10, 1): „Trinitas unus est Deus, nec ideo non simplex, quia Trinitas... sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater."

3. *Fulgentius* (De Trinitate 2): „Ista relativa nomina [Pater, Filius, Spiritus Sanctus] Trinitatem faciunt, essentialia vero nullo modo triplicantur."

§ 45. Idem explicatur ex ratione.

Supposito, quod realis distinctio personarum ex revelatione constat, haec per partes statuere possumus:

A.

1. *Id, quo personae divinae distinguuntur (personalitas), non potest esse entitas ab essentia divina realiter distincta.* Talis fuit error Gilberti Porretani, episcopi pictaviensis, condemnatus in concilio rhemensi a. 1148, et abbatis Ioachim reiectus in lateranensi IV. Ita enim in Deum introducerentur quattuor realitates et destrueretur simplicitas divina.

Conc. Lateranense IV: „Una quaedam summa res est, ... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personae ac sigillatim quae-

libet earundem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina.... Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id, quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus, idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur."

2. Nihilominus *personalitas in divinis debet esse aliquid reale, quod unus habet et alius non habet, ita tamen ut ideo non habeat unus plus perfectionis prae altero.* Nam omnes tres personae divinae aequaliter et perfecte identificantur cum una infinita natura, in qua quaevis perfectio continetur.

3. Debet igitur personalitas seu id, quo personae divinae distinguuntur (constituuntur), esse tale, quod a) ex se nullam novam realitatem naturae addat, b) realem distinctionem non supponat, sed ponat. Quid hoc sit, apparebit, si singulas categorias entis examinaverimus. Nam ad unam ex iis personalitas divina pertinere debet.

B.

Evidenter a limine excluduntur septem categoriae: Substantia (nam ita essent quattuor substantiae in divinis), qualitas (in Deo non est accidens), quantitas (Deus est simplex), ubi, quando (Deus non est limitatus loco aut tempore), situs (dispositio partium corporis), habitus (vestimentum). Manent actio, passio, relatio. *De relatione haec statuimus:*

1. Relatio (habitus, respectus ad aliquid) dividitur in relationem realem et rationis (cf. § 15 B). Relatio rationis non est mera possibilitas relationis realis, sed vere refert, ordinat terminos ad invicem, functionem relationis vere exercet seu est vera relatio, verus ordo aliquo modo independens ab operatione intellectus nostri. Cogita relationes, quae intercedunt inter possibilia, praesertim inter numeros, extensiones possibiles, de quibus agitur in mathematica. Multiplices illae relationes ab intellectu nostro non finguntur, sed ipse cogitur eas cogitare. Idem valet de relationibus inter formas subiecti realis ab invicem virtualiter distinctas, e. g. inter animalitatem et rationalitatem, quae se ad invicem habent ut determinabile et determinans et ita quidem, ut intellectus hanc relationem non ipse fingat, sed concipere cogatur. Similis est relatio inter rem comparatam cum semetipsa seu relatio identitatis, quae rei inest aliquo vero sensu ante intellectus nostri operationem. Semper enim manet verum rem esse identicam cum semetipsa, antequam intellectus de hac identitate cogitat. — Atqui relatio rationis nihil ponit reale (exsistens) in terminis relatis. Nam possibilia omnino non exsistunt. Neque formae illae virtualiter distinctae ita realiter ab invicem distant, ut per accessum unius ad alteram debeat poni nova res ab altera differens. Idem valet de relatione identitatis. — Ergo *relatio generalissime sumpta ex suo conceptu non postulat ponere realitatem in rerum natura ad hoc, ut functionem relationis exerceat.* Si enim tale quid postularet, relatio rationis functionem relationis non exerceret seu terminos ad invicem non referret. —

E contrario considera ceteras categorias. Ipsae ad hoc, ut suam functionem exerceant, ex suo conceptu postulant ponere aliquid reale in rerum exsistentium ordine. E. g. quantitas postulat ponere extensionem realem, et ideo quantitas rationis, quae nihil reale ponit, non reddit subiectum quantum seu functionem quantitatis non exercet, sed est mera possibilitas quantitatis realis. — Ideo in nulla alia categoria praeter relationem occurrit divisio inter categoriam realem et categoriam rationis.

2. Praeterea *fundamentum relationis realis interdum a terminis relatis non distinguitur.* E. g. Petrus et Paulus sunt sibi similes per ipsam suam humanitatem, quae a Petro et Paulo realiter non differt. — Aliae vero relationes reales habent fundamentum a terminis relatis realiter distinctum, e. g. si duo sibi sunt similes propter sapientiam.

3. Immo *ipsa relatio realis ut talis a fundamento reali non videtur realiter distingui* seu non est entitatula fundamento reali superimposita, saltem iuxta fundatam opinionem multorum. Ita e. g. in Petro et Paulo invicem propter suam humanitatem similibus terminus, qui refertur (Petrus), fundamentum reale (humanitas Petri) et ipsa relatio est una res.

4. Id, quo personae divinae distinguuntur, novam realitatem naturae non addit. Atqui relatio generalissime spectata ex suo conceptu omnino non postulat (1) et relatio realis (2 3) saepius non exigit ponere novam realitatem a subiecto exsistente distinctam. Ergo ex hac quidem parte relatio videtur esse aptissima, qua personae divinae constituantur.

5. Fundamentum relationum personas divinas constituentium non potest esse nisi unica essentia seu substantia divina, cum qua ipsae relationes perfectissime identificantur. Hoc sensu illae relationes apte vocari possunt substantiales[1]. Sed iam quaeritur, sub quonam respectu essentia divina sit illarum relationum fundamentum. Hoc apparebit expenso altero illo, quod sub A 3 b ad constituendam divinam personam postulatur.

C.

1. *Id, quo personae divinae constituuntur, debet esse aliquid, quo distinctio realis non supponitur, sed ponitur.* Seposita relatione non potest in quaestionem venire nisi actio (exercitium facultatis) et passio (receptio entitatis). Multae actiones tamquam effectum ponunt terminum a se realiter distinctum, qui vocatur passivus, quatenus ab agente accipit esse. Actioni ponenti terminum realiter distinctum

[1] Qui relationem realem (praedicamentalem) a fundamento distinguunt, entitatulam relationis dupliciter considerant, primo quatenus dicit ipsum respectum ad aliud („esse ad"), secundo quatenus dicit entitatem tamquam accidens subiecto inhaerentem („esse in"). Hoc supposito relationes divinae ex duplici titulo sunt substantiales: primo quia fundamentum earum est substantia, secundo quia „esse in" cum substantia identificatur. Iuxta alteram opinionem, quae relationem realem a fundamento non distinguit, „esse in" est ipsum fundamentum.

essentialiter inest relatio originantis ad originatum et termino passivo relatio originati ad originantem.

2. Ex altera parte nulla alia relatio excogitari potest, quae terminos realiter distinctos ponat (non supponat) nisi relatio originantis ad originatum fundata super actionem et passionem. Ceterae enim reducuntur ad relationes aequalitatis, similitudinis, mensurae et mensurati, locales, temporales etc., et terminos iam distinctos supponunt.

3. Ergo *si quid in Deo facit distinctionem realem personarum, non potest esse nisi relatio originis super actionem fundata.* Quae actio non potest esse divinae essentiae superaddita, sed est cum ea realiter idem.

4. Quaevis actio aut est immanens aut transiens (cf. § 29, 3). Terminus actionis divinae (virtualiter) transeuntis est res ex nihilo facta. Iamvero persona divina est ens a se, quia cum essentia divina identificatur. Ergo persona divina non potest esse terminus divinae actionis transeuntis, sed immanentis. Itaque *actio immanens divina afficitur ineffabili relatione originantis ad originatum.*

5. Est autem in Deo duplex actio immanens, intellectio et volitio. Iam a priori suadetur utramque affici relatione originis, ita ut in Deo sit intellectio activa (Pater), realiter distincta a termino intellectionis seu intellectione passiva (Verbo), et volitio activa (Pater et Filius), re distincta a termino volitionis seu volitione passiva (Spiritu Sancto).

6. Ulterius, quia volitio supponit intellectionem et est ea posterior, etiam in Deo volitio passiva est origine posterior intellectione activa et passiva (Spiritus Sanctus tertio loco nominatur). Tandem, quia volitio passiva non potest esse terminus intellectionis (sicut volitio non procedit ab intellectu, sed a voluntate) et quia in Deo intellectus et voluntas sunt realiter idem, a priori suadetur identitas intellectionis activae et passivae cum volitione activa (Pater et Filius Spiritum Sanctum spirant tamquam unum principium).

7. Quidquid est cum essentia divina re idem, necessarium est et aeternum. Ergo etiam relationes sunt necessariae et aeternae. — Relationes originis etiam vocantur processiones, et quatenus constituunt personas seu addunt naturae *τό* subsistere, apte vocantur relationes subsistentes, non solum substantiales (B 5). Utraque vox (relatio, processio) in re idem designat, et distinctio inter processionem et relationem est solum virtualis minor. Nam processio divina active spectata dicit *τό* originem dare immutabili actione aeterna. Processio passive spectata est immutabilis et aeterna originis acceptio. In Scriptura processio praedicatur de Filio et de Spiritu Sancto. Io 8, 42: „Ego enim ex Deo processi [*ἐξῆλθον*].“ Io 15, 26: „Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit [*ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*], ille testimonium perhibebit de me.“

8. In utroque termino, qui relatione originis in divinis ponitur, inest tota essentia divina, in uno tamquam intellectione vel volitione communicans,

in altero tamquam intellectione vel volitione communicata, tamen ita, ut illa communicatio non sit productio ex nihilo. Ideo etiam illa actio (intellectio, volitio), super quam relatio fundatur, in utroque termino invenitur, in uno tamquam actio originans, in altero ut actio originata i. e. tamquam affecta relatione sive originantis sive originati (e. g. intellectio originans, intellectio ab intellectione originante originata).

9. Inscrutabile mysterium in hoc est, quomodo ex intellectione et volitione divina, quae inter se perfecte sunt idem, possint resultare relationes realiter ab invicem distinctae. Sed duo sunt notanda: a) Adest inter intellectionem et volitionem distinctio virtualis minor. b) Non intercedit realis distinctio inter relationes fundatas super intellectionem ex una parte et relationes fundatas super volitionem ex altera parte. Potius propter identitatem intellectionis et volitionis relationes super intellectionem fundatae cum volitione activa ita sunt idem, ut inter hanc volitionem activam et alteram passivam sit realis distinctio.

D.

Imago quaedam processionum divinarum est in nostra anima intellectu et voluntate praedita et generatim in quovis spiritu. Ideo homo et angelus vocantur imago Dei, non solum quatenus per intellectum Deo magis sunt similes quam entia irrationalia, sed etiam quatenus intellegendo et volendo imaginem Trinitatis in se exprimunt.

1. Intellectus (= una res), ut obiectum cognoscat, ponit actum (= altera res), qui ex natura sua tendit in assimilationem cum obiecto cognoscendo in mente efficiendam. Terminus huius actus assimilativi est imago intentionalis (= tertia res iuxta thomistas, iuxta alios re idem cum actu), quae vocatur verbum mentis. Ita enim se habet ad intellectum, ut verbum sonans ad os. Est signum, quo intellectus in se exprimit rem cognitam, sicut verbum materiale est signum, quo os manifestat verbum mentis.

2. Similiter voluntas (= una res) ponit actum (= altera res), cuius terminus est spiritalis quidam impulsus vel pondus, quo voluntas quasi aggravatur et ad obiectum amatum trahitur. Hic terminus passivus in voluntate cum ipso actu volitionis a philosophis omnibus re identificatur.

3. Voluntas non agit, nisi intellectus antea agit et ipsi imaginem intentionalem obiecti appetibilis proponit. Hinc axioma: Ignoti nulla cupido. Actus igitur intellectus eiusque verbum actui voluntatis praesupponuntur.

4. In Deo intellectus et voluntas cum suis actibus sunt idem. Sed intellectioni activae (= Pater) opponitur Verbum re distinctum (= Filius), et volitio passiva seu terminus volitionis activae, „amor, pondus“ (= Spiritus Sanctus), opponitur volitioni activae, quae supponit intellectionem activam et passivam et est cum iis idem (Pater et Filius tamquam unus Spirator).

SECTIO II.

De processione Filii.

Supponimus Patrem non procedere. Et revera, una ex tribus personis non procedit, quia secus essent quattuor personae, i. e. praeter tres notas illa, a qua Pater originem duceret. Nam relationi originati in Patre deberet respondere relatio originantis, qua nova persona constitueretur. In traditione Pater semper vocatur *ἀγέννητος* vel *ἀγέννητος* et ita quaevis processio passiva de eius persona negatur. Florentinum (decretum pro iacobitis): „Pater quidquid est aut habet, non habet

ab alio, sed ex se, et est principium sine principio." — Etiam essentia divina ut talis non procedit. Secus deberet affici relatione originati et eo ipso esset persona. Praeterea postularet sibi oppositam relationem originantis, et ita quinque personae in Deo essent. Nam essentia divina affecta relatione originis eo ipso est persona.

§ 46. Filius procedit ut terminus realis intellectus.

1. *Filius vocatur Verbum.* Cf. Io 1, 1 sqq. 1 Io 1, 1: „Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae." Apc 19, 13: „Et vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocatur nomen eius Verbum Dei." Atqui Filius Dei non est sonitus oris, ut per se patet. Ergo est verbum mentis seu terminus intellectionis. Nam appellatio Verbi sumenda est aliquo sensu proprio. Praeterea nota: a) Philo loquitur de *λόγῳ* Dei sensu proprio seu de termino intellectus divini. Atqui s. Ioannes doctrinam Philonis sine dubio noverat et corrigere voluit. Tamen nullibi dicit suum *λόγον* in evangelio esse intellegendum sensu quodam improprio. Ergo *λόγος* Ioannis explicandus est sensu proprio de termino intellectus. Ioannes Philonem praesertim in hoc corrigit, quod negat Verbum Dei esse *λόγον* mere *προφορικόν* seu creatum. b) Patres appellationem Verbi intellegunt sensu proprio de termino intellectus divini et ex ea Filii generationem et aeternitatem colligere solent.

Athanasius (Contra Arian. or. 1, 24): „Num qui Deus est, umquam erat sine Verbo *ἄλογος*? An qui lux est, sine splendore? ... Annon Verbum, proprium suae naturae fructum [*γέννημα*], secum semper habuit?" *Basilius* (Homil. 16, 3): „Quis erat in principio? Verbum, inquit.... Cur Verbum? Ut perspicuum sit processisse ex mente. Cur Verbum? Quia citra passionem [*ἀπαθῶς*] genitum est. Cur Verbum? Quia imago est genitoris, totum in se ipso genitorem ostendens, nihil inde separans et per se perfectum exsistens, quemadmodum et verbum nostrum totius nostrae cogitationis refert imaginem." *Gregorius Naz.* (Orat. theol. 4, 20): „Filius mihi dici videtur, quia essentia idem est cum Patre, neque id solum, sed quia etiam ex illo est.... Verbum porro, quia ita se habet ad Patrem ut verbum ad mentem, non modo propter generationem passionis omnis expertem, verum etiam propter coniunctionem ipsius cum Patre vimque enuntiatricem." *Augustinus* (In Ioann. 14, 7): „Quomodo enim tu verbum, quod loqueris, in corde habes, et apud te est et ipsa conceptio spiritalis est, ... sic Deus edidit Verbum, hoc est genuit Filium. Et tu quidem ex tempore gignis verbum etiam in corde; Deus sine tempore genuit Filium, per quem creavit omnia tempora."

2. *Filius in A. T. vocatur Sapientia* et ita etiam a Patribus saepe appellatur. Porro appellatio Sapientiae Filio Dei debet competere propter rationem specialem. Sapientes enim sunt omnes tres personae. Specialis autem ratio solum in eo potest esse, quod Filius est terminus realis ab intellectione divina procedens.

Origenes (Fragm. in epist. ad Hebr): „Sic et Sapientia ex eo [Deo] procedens ex ipsa Dei substantia generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhoeae esse dicitur aporrhoea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera [Sap 7, 25]. Quae utraeque similitudines mani-

festissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhoea vel vapor."

§ 47. Processio Filii est vera generatio. D.

1. *Filius sensu proprio appellatur* Rom 8, 32; Hebr 1, 4. Vocatur unigenitus Io 1, 14; 3, 16. Est in sinu Patris Io 1, 18. Habet *πατέρα ἴδιον* Deum Io 5, 18. Quae omnia veram generationem indicant. Expressius vera generatio Filio vindicatur in Ps 2, 7; 109, 3; Hebr 1, 5. Cf. supra.

2. *Ex traditione* huc spectant *symbola* (cf. §§ 38 et 40) et tota disputatio cum arianis: Filius non est *ποίημα*, *κτίσμα*, sed vere a Deo generatus. Solent Patres non solum Ps 2, 7 et 109, 3, sed etiam Is 53, 8 („generationem eius quis enarrabit?") de aeterna Filii generatione explicare. Sed verus sensus ex contextu videtur esse: Et inter coaetaneos eius quis considerat (quod ille iustus ad mortem tollitur)?

Leo M. (Serm. 29, 1): „In Christo Iesu Filio Dei non solum ad divinam essentiam, sed etiam ad humanam spectat naturam, quod dictum est per prophetam: ‚Generationem eius quis enarrabit?' Utramque enim substantiam in unam convenisse personam, nisi fides credat, sermo non explicat." — *Damasus* in conc. romano a. 380 (Anathemat. 11): „Si quis non dixerit Filium natum de Patre, id est de divina substantia ipsius, anathema sit." *Hilarius* (De Trinitate 11): „Ignorat Deum Christum, qui ignorat Deum natum; Deum autem nasci non est aliud quam in ea natura esse, qua Deus est." *Augustinus* (De Trinit. 5, 6, 7): „Ideo quippe Filius, quia genitus, et quia Filius, utique genitus."

3. Eo ipso etiam *constat aeternitas generationis divinae.* Nam a) Io 1, 2 Verbum erat „in principio", i. e. ab aeterno, apud Deum, et 1 Io 1, 2 Filius est vita aeterna, quae fuit apud Patrem. „Apud" designat personam ab aeterno a Patre distinctam, ergo etiam ab aeterno generatam. Ideo Hebr 1, 10—12 Filio ut tali seu ut a Patre generato aeternitas vindicatur. b) Patet a priori: Quidquid cum essentia divina identificatur, in se seu entitative est necessarium, aeternum, infinitum etc. Atqui personae divinae cum essentia divina identificantur.

§ 48. Explicatur, cur processio Filii sit generatio.

1. *Generatio est origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae vi productionis.* Est a) origo viventis a principio vivente. Nomine viventis intellegitur substantia. Quod non vivit, non dicitur generari. Similiter a principio mortuo nihil vivum fit. b) Coniuncto. Quod intellegendum dupliciter: Oritur vivens ex parte substantiae generantium patris et matris. Deinde foetus manet saltem cum partiali principio generante seu cum matre diutius coniunctus et ita paulatim evolvitur. c) In similitudinem naturae. Debet scil. oriri novum vivens habens naturam eiusdem speciei. Homo generat hominem, equus equum. d) Vi productionis. Actio generans involvit tendentiam in efficiendam assimilationem quoad naturam inter generatum et generantem.

2. Seclusa omni mutatione et divisione principii generantis in principia partialia notae 1 a—c in aeterna origine Filii a Patre verificantur. a) *Est origo Filii tamquam viventis a vivente Patre.* Nam uterque identificatur cum eadem vivente natura divina. Io 5, 26: „Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso." b) *Adest coniunctio.* Pater enim Filium generat non per decisionem partis suae substantiae, sed per communicationem totius unicae substantiae seu naturae divinae. Praeterea Filius propter identitatem naturae semper manet cum Patre coniunctus. c) *Origo Filii fit in naturae similitudinem perfectissimam.* Nam Pater et Filius tamquam duo realiter distincti sunt invicem simillimi propter identitatem eiusdem naturae.

3. *Maximi momenti est ostendere, quomodo Filii generatio fiat in similitudinem naturae vi productionis.* Ratio petitur ex eo, quod Filius procedit per intellectionem, quae est actio essentialiter assimilativa (effectio assimilationis inter intellectum et obiectum cognoscendum) et in divinis tamquam terminum ponit imaginem (verbum) substantialem (cum substantia divina identicam), non mere accidentalem (ut in creatis; nam accidens in Deo repugnat). Ulterius nota: a) Actus cognitionis intrinsecus involvit tendentiam in ponendam in intellectu similitudinem rei cognitae. Quae similitudo in intellectu creato est merum accidens (idea, verbum repraesentans rem cognitam). Ad hoc, ut spiritus creatus cognoscendo generaret, duae condiciones simul impleri deberent. Primo accideret generatio solum quando res cognita esset substantia ipsius cognoscentis, i. e. quando spiritus semetipsum (vel saltem ens eiusdem speciei) cognosceret seu suimetipsius similitudinem exprimeret. Secundo spiritus intellegendo deberet elicere non accidens, sed substantiam novam, spiritalem, vivam, sibi inhaerentem, quae (impleta prima condicione) cum substantia repraesentata deberet esse eiusdem speciei (secus enim eam non repraesentaret eiusque cognitioni non inserviret). — Sub hac igitur duplici condicione positio similitudinis rei cognitae in intellectu esset positio novae naturae vivae similis cognoscenti. Et ita quidem verificaretur conceptus generationis. Adesset origo substantiae vivae ab altera viva coniuncta in ipsius similitudinem ortae vi illius tendentiae assimilativae, quae intellectioni essentialiter inhaeret. b) Hoc sensu generatio verificatur in divinis. Actu cognitionis, qui est affectus relatione originantis seu quo ponitur Verbum, cognoscitur (a Patre) tamquam obiectum substantia seu natura divina. Hic actus, utpote cognoscitivus, involvit tendentiam in ponendam similitudinem cognitae substantiae divinae. Quae similitudo in Deo non potest esse accidens (ut in intellectu creato), sed substantia, et quidem, quia substantia divina est unica, eadem substantia divina ut ab illo actu cognoscitivo originata seu ut affecta relatione originati ad originantem illam cognitionem. Iamvero substantia divina ut affecta relatione originati ad cognitionem originantem est Filius, et eadem substantia ut cognoscendo originans est Pater.

Tendit igitur Pater actu assimilativo in ponendam substantiam substantiae Patris perfectissime (per identitatem) similem seu in communicandam naturam non solum specie, sed etiam numero eandem vi productionis assimilativae.

4. Iam *Patres* generationem Filii pro modo suo illustrare student. *Fulgentius* (Ad Monimum 3, 7): „Sic est Verbum apud Deum, sicut est in mente verbum, sicut in corde consilium. . . . Cum ergo mens cogitat et cogitando verbum intra se generat, de sua substantia generat verbum, et sic illud verbum generat de se, ut genitum habeat apud se. Nec minus aliquid habet verbum, quod ex mente nascitur, quam est mens, de qua nascitur, quia quanta est mens, quae generat verbum, tantum est etiam ipsum verbum. Sicut enim de tota mente nascitur verbum, sic intra totam permanet natum."

§ 49. Ex quorum obiectorum intellectione Verbum procedat.

1. *Res cognita, cuius cognitione ut tali Filius generatur, est substantia cognoscentis Patris seu natura divina.* Nam id, in quod assimilative ponendum generatio tendit, est natura, et ideo generatio intellectualis in eo solum potest esse, quod Pater suam naturam cognoscit actuque cognoscitivo seu assimilativo denuo ponit ut terminum suae cognitionis seu ut affectam relatione originati ad originantem. Hoc sensu naturam divinam possumus vocare obiectum formale actus generativi divini seu illud, propter quod cognitum cognitio divina est generativa. Cogita exemplum spiritus creati: Cognitio eius, etiamsi forte ut terminum poneret non accidens, sed substantiam, non esset generativa, si cognosceretur alia species rerum, non propria substantia cognoscentis. Secus nova illa substantia actu cognitionis effecta non esset similitudo naturae cognoscentis, sed alius rei.

2. Cetera obiecta cognitionis divinae (relationes divinae, possibilia, futuribilia, exsistentia) non sunt ea, propter quorum cognitionem intellectio divina est actus generativus. Nam cum cognitio essentialiter tendat in ponendam similitudinem cum re cognita, quando res cognita non est propria substantia cognoscentis, terminus realis cognitionis, etiamsi esset substantia, non esset eiusdem speciei ut substantia originans, et ideo cognoscens non generaret, sed mere produceret aliam substantiam vivam. Ergo relationes divinae, possibilia etc. sunt obiecta mere materialia actus divini generativi. Immo creata, utpote contingentia, si non essent, tamquam exsistentia a Deo non cognoscerentur salva infinita perfectione cognitionis divinae et salva ratione generationis. Cetera vero (relationes, possibilia, futuribilia) propter infinitatem cognitionis divinae semper debent attingi, sed non ad hoc, ut Dei cognitio sit generativa.

3. Nihilominus de facto *Verbum generatur actu divino cognoscitivo attingente* non solum obiectum illud formale intellectionis generativae, sed etiam *omnia obiecta materialia.* Non generatur cognitione divina, quatenus haec cogitatur restricta ad nonnulla obiecta. Nam Verbum generatur unica infinita cognitione divina, et haec necessario simul attingit omnia scibilia. Praeterea nulla ratio restrictionis actus cognoscitivi, quatenus est generans, ad determinata obiecta materialia excogitari potest.

4. *Dicunt quidem praesertim scotistae:* Generatio Filii, quia est necessaria, non potest fieri actu divino cognoscitivo ut attingente res creatas contingenter exsistentes. Respondeo: Non potest fieri actu cognoscitivo in se contingente, concedo. Non potest fieri actu necessario, qui res contingentes, si exsistunt, ab aeterno sine sui mutatione apprehendit, nego.

5. *Dicunt:* Generatio Verbi non potest fieri divino actu cognoscitivo ut attingente ipsum Verbum et Spiritum Sanctum, quia Verbum est origine po-

sterius actu cognoscitivo, cuius est terminus, et Spiritus Sanctus est Verbo posterior, utpote ab eo procedens. Similiter mundus est natura posterior Filio et Spiritu Sancto, utpote a tribus personis effectus, et ideo Verbum neque ex cognitione mundi procedere potest. Immo obiectio extendi potest ad Patrem: Generatio Verbi non fit actu cognoscitivo ut apprehendente Patrem, quia Pater actu cognoscitivo, qui obiecta cognoscibilia supponit, demum constituitur ideoque est posterior quam illa obiecta ut actu generativo cognoscenda. Ideo nonnulli negant Verbum procedere ex intellectione divina, quatenus est intuitio personarum *(Scotus, Vazquez)*, licet interdum concedant illud procedere ex earum cognitione quadam quasi abstractiva. Alii saltem negant Verbum procedere ex intellectione divina, quatenus est visio creaturarum *(Molina, Vazquez, Suarez)*. Respondeo: Haec difficultas aliquid efficeret, si intellectio divina ab obiectis ad ipsorum cognitionem determinaretur. Tunc revera Verbum non posset procedere ex intellectione Patris ut talis neque Spiritus Sancti neque rerum, quia haec omnia tamquam obiecta sunt origine vel etiam natura et tempore posteriora intellectione divina, quatenus ponit Verbum. Sed quia intellectio divina vi infinitatis suae omnia videt, antequam sunt, et ab iis non determinatur, et quia vi eiusdem suae infinitatis ponit Verbum, non restat, nisi ut Verbum procedat ex cognitione omnium obiectorum intellectionis divinae. *Augustinus* (In Ioann. 21, 4): „Nihil dixit Deus, quod non dixit in Filio. Dicendo enim in Filio, quod facturus erat per Filium, ipsum Filium genuit, per quem faceret omnia."

6. Nihilominus cognitio exsistentium quoad generationem Filii mere concomitanter se habet, quatenus Filius ab infinita cognitione Patris procederet, etiamsi res actualiter non exsisterent ideoque ut exsistentes intellectione divina non attingerentur.

§ 50. Corollaria quaedam doctrinae praecedentis.

1. Quivis pater similis est filio per naturam, differt ab eo per hypostasim. Nam generat actione assimilativa, qua producitur natura eiusdem speciei et ponitur hypostasis numero distincta. Simile dic de Patre divino. Generat actione assimilativa, qua ponitur hypostasis distincta, sed simul communicat eandem numero naturam, quia repraesentatio intentionalis (Verbum), quae ab intellectione generante producitur, in Deo est necessario idem cum natura divina repraesentata.

2. *Hebr 1, 3* Filius Dei vocatur „splendor gloriae" Dei (Patris). Gloria est cognitio excellentiae. Gloria Dei interna est cognitio propriae excellentiae seu naturae, quam Deus de se elicit. Itaque „splendor gloriae" tamquam terminus realiter distinctus (ut radius a sole) a divino actu intellectionis procedit.

3. *Christus vocatur imago Dei.* 2 Cor 4, 4: „In quibus Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei." Col 1, 15: „Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae." Iuxta Hebr 1, 3 Filius Dei est „figura substantiae eius [χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ]". Est scil. figura seu imago personae Patris. Ut aliquid sit imago, tria requiruntur: a) similitudo repraesentativa cum re imaginata, b) realis distinctio imaginis ab imaginato, c) origo imaginis ab imaginato per actionem assimilativam. Quae actio ab imaginato procedens diversa est. Cogita photographiam (influxus lucis), larvam mortui (physica impressio), picturam, quam pictor producit sub intentionali influxu imaginati. — Iam age solus Pater se habet ad Filium ut imaginatus ad imaginem. Videlicet similitudo (a) adest per identitatem naturae, realis distinctio (b) per relationem originis, origo a Patre est per actionem assimilativam (c) intellectionis. — Verbum non est imago essentiae divinae. Nam quamquam adest a (similitudo per identitatem), deest b et c. Neque est Verbum imago Spiritus

Sancti. Adest a, intercedit etiam realis distinctio (b) per relationem originis, tamen ita, ut Verbum sit originans (deest c). Neque Spiritus Sanctus stricto sensu est imago Filii, quia quamquam ab eo oritur, tamen non per actionem assimilativam. Cf. infra § 54.

4. Filius vocatur imago Dei seu Verbum tantum propter originem ab intellectu. Sola relatio originis (τὸ procedere ab intellectu) est Filii propria, cetera per identitatem naturae cum Patre et Spiritu Sancto habet communia. Etiam τὸ repraesentare omnia tamquam idea (exemplar) artis divinae et tamquam infinita species expressa scientiae divinae (§ 22) non est Filii proprium, sed tribus personis commune. Tamen propter originem ab intellectu Filio hoc solet appropriari (§ 58 B).

5. Τὸ concipere Verbum nullam novam perfectionem ab essentia divina distinctam Patri addit, sed est mera relatio, et ideo salva aequalitate personarum deest in Verbo et Spiritu Sancto. Sicut in tribus una est infinita essentia, ita et una intellectio, et tres personae non differunt nisi modo habendi eandem infinitam essentiam et intellectionem. Pater eam habet incommunicatam, Filius ut acceptam ab intellectione activa, Spiritus Sanctus a volitione. Sed ipse modus habendi eandem intellectionem ad eius infinitatem nihil addit.

6. Pater non eget Verbo ad hoc, ut sit intellegens, sicuti eo non eget, ut sit ens, aeternus et attributis quibusvis essentialibus praeditus. Hoc enim infinite est per suam naturam divinam. Ideo propositio: Pater est sapiens Sapientia genita, vel: Pater videt in Verbo omnia a) falsa est, si eam intellegis de indigentia Verbi tamquam formae, cuius inhaesione Pater sapiens fieret, vel tamquam medii ad videndum necessarii, ut e. g. homo est sapiens per accidens sapientiae vel indiget speculo ut medio, in quo se videat. b) Vera est, si eam intellegis de fecunditate infinitae cognitionis divinae, quae ex ratione nobis ignota debet ponere terminum realem seu affecta esse relationibus originis activae et passivae.

7. Nihilominus Pater eget Verbo ad hoc, ut sit Pater, sicut duo correlata invicem egent ad hoc, ut sint correlata. Paternitas enim est τὸ dicere Verbum, cui si tamquam terminus Verbum non responderet, non verificaretur τὸ dicere Verbum seu paternitas. Neque haec indigentia Verbi divinitati Patris repugnat, quia non est exigentia entis extra Deum aut privatio absolutae perfectionis divinae, sed mera exigentia correlati ad constituendam relationem, fluens ex infinita perfectione divina et ad eam nihil addens. Similiter „eget" Deus intellectione, ut possit velle, quia infinita essentia divina intellectionem volitioni praeexigit.

SECTIO III.

De processione Spiritus Sancti.

§ 51. Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. D.

Adversarii sunt graeci schismatici, iuxta quos Spiritus Sanctus procedit a solo Patre. Iam a. 808 monachi graeci latinis insertionem vocis „Filioque" in symbolum obiciebant asserentes Spiritum Sanctum a solo Patre procedere. Similiter Photius († 891) latinos accusavit, quod docerent processionem Spiritus Sancti etiam a Filio. Quis fuerit primus auctor huius haeresis, non constat. Cf. definitiones § 53, 4.

1. *Spiritus Sanctus vocatur Spiritus Filii.* Gal 4, 6: „Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem:

Abba, Pater." Act 16, 7: „Cum venissent autem in Mysiam, tentabant ire in Bithyniam, et non permisit eos Spiritus Iesu." Rom 8, 9; Phil 1, 19; 1 Petr 1, 11. a) Ratio huius appellationis non potest esse nisi relatio originantis Filii ad originatum Spiritum Sanctum. Nam in divinis omnia unum, ubi non intercedit relatio originis. b) Certe non vocatur alio sensu Spiritus Filii ac Spiritus Patris. Mt 10, 20: „Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis." Atqui Spiritus Patris vocatur propter originem a Patre, ut graeci concedunt. Ergo etiam Spiritus Filii vocatur propter originem a Filio. c) Inepte dicunt graeci: Spiritus Sanctus vocatur Spiritus Filii, quia est Spiritus Patris, cum quo Filius est consubstantialis. Nam ex eadem ratione etiam Pater et Filius inepte et contra fontes revelationis dicendi essent Pater Spiritus Sancti et Filius Spiritus Sancti.

2. *Spiritus Sanctus mittitur a Filio.* Io 15, 26: „Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis." Io 16, 7: „Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos." Non potest Filius Spiritum Sanctum mittere tamquam homo, sed solum tamquam Deus. Iamvero mittere est communicare alteri decretum, ut eat. Atqui inter personas divinas communicatio decreti (quod constat actu intellectus et voluntatis) non fit nisi per communicationem ipsius intellectus et voluntatis seu naturae divinae. Ergo Spiritus Sanctus habet naturam divinam a Filio communicatam seu ab eo procedit. Ulterius nota: a) In Scriptura Pater numquam dicitur mitti; Filius vero mittitur a Patre (Io 3, 17. Gal 4, 4) et Spiritus Sanctus a Patre (Gal 4, 6) et Filio. Pater enim naturam divinam a nullo habet communicatam. Neque umquam Filius ut Deus a Spiritu Sancto dicitur mitti. De missione humanitatis Christi explica Lc 4, 18 (cf. 21): „Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me [Is 61, 1]." In contextu „unxit me" refertur ad humanitatem Christi unione hypostatica unctam; ergo etiam „misit me". b) Neque obstat futurum „mittam". Nam in aeternitatem actus mittendi quadrat omne tempus, praesertim vero futurum, quia effectus aeternae missionis, manifestatio Spiritus Sancti ad extra, ab aeterno quidem decretus, in se autem temporalis et, cum Christus loqueretur, erat futurus.

3. *Spiritus Sanctus accipit a Filio.* Io 16, 13—16: „Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi: Quia de meo accipiet et annuntiabit vobis." Non accipit Spiritus Sanctus a Filio tamquam homine. Nam Deus ab homine nihil accipere potest. Ergo accipit a Filio ut Deo. Accipit scientiam, quam apostolis annuntiat. Atqui scientia in Deo est natura. Ergo Spiritus Sanctus a Filio accipit naturam divinam seu ab eo procedit.

Ad haec nota: a) Argumentum confirmatur ex v. 15: „Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt", i. e. omnia praeter paternitatem. Atqui Pater habet spirationem activam. Ergo etiam Filius eam habet seu originat Spiritum Sanctum. b) De futuro „accipiet" cf. supra 2b. Ceterum in v. 14 legitur *λήμψεται*, v. 15 *λαμβάνει*. *Augustinus* (Contra serm. arian. 24): „Nec moveat, quod futuri temporis verbum est ‚accipiet', quasi nondum haberet. Indifferenter quippe dicuntur temporis verba, quamvis sine tempore manere intellegatur aeternitas. Nam et accepit, quia de Patre processit; et accipit, quia a Patre procedit; et accipiet, quia de Patre numquam procedere desinet, sicut Deus et est et fuit et erit, et tamen initium vel finem temporis nec habet nec habuit nec habebit."

4. *Patres,* etiam graeci, thesim clare docent. a) *Ex latinis* exemplo sint: *Tertullianus* (Adv. Praxeam 8): „Tertius est Spiritus a Deo [Patre] et Filio." *Ambrosius* (De Spiritu Sancto 1, 15, 152): „Accipe nunc, quia sicut Pater fons vitae est, ita etiam Filium plerique fontem vitae memorarunt significatum, eo quod apud te, inquit, Deus omnipotens, Filius tuus fons vitae sit, hoc est, fons Spiritus Sancti." *Augustinus* (In Ioann. 99, 7): „Cur ergo non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus Sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus? Si enim non ab eo procederet, non post resurrectionem se repraesentans discipulis suis insufflasset dicens: ‚Accipite Spiritum Sanctum'. Quid enim aliud significavit illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus Sanctus et de ipso?" *Fulgentius* (Fragm. l. 8 contra Fabianum): „Filius est igitur missus a Patre, non Pater a Filio, quia Filius est a Patre natus, non Pater a Filio. Similiter etiam Spiritus Sanctus a Patre et Filio legitur missus, quia a Patre Filioque procedit." b) *Patres graeci. Athanasius* (Epist. ad Serapion. 3, 1): „Qualem scimus proprietatem esse Filii ad Patrem, eandem ad Filium habere Spiritum Sanctum comperiemus. Et quemadmodum Filius dicit: ‚Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt', ita haec omnia per Filium in Spiritu esse deprehendemus." Idem (De incarn. 9): „Idcirco David psallens canebat [Ps 35, 10]: ‚Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen.' Noverat enim apud Patrem esse Filium, fontem Spiritus Sancti." *Basilius* (Contra Eunom. 3, 1): „Dignitate namque Spiritum secundum esse a Filio, cum habeat esse ab ipso atque ab ipso accipiat et annuntiet nobis et omnino ab illa causa dependeat, tradit pietatis sermo." Idem (De Spiritu Sancto 18): „Quemadmodum se habet Filius ad Patrem, ita et ad Filium se habet Spiritus secundum traditum in baptismo verborum ordinem." *Gregorius Naz.* minus clare loquitur, Spiritus Sancti originem semper a Patre derivans. Sed etiam Filium ad originem Spiritus Sancti conferre innuit, vocans Spiritum Sanctum (Orat. 31, 2) „*τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον*, ex utroque connexum". Praeterea ortum Trinitatis, qui est iuxta eum „*κίνησις τῆς μονάδος εἰς τριάδα* [motus unitatis in trinitatem]", ita describit: „*Εἷς θεὸς ἐκ γενέταο δι' υἱέος ἐς μέγα πνεῦμα* [unus Deus ex Genitore per Filium in magnum Spiritum]" (Migne, Patrol. graec. 37, 632). *Gregorius Nyss.* (Contra Eunom. 1): „Eadem est nostra doctrina de Spiritu Sancto, in solo ordine differentiam [inter personas] agnoscens. Sicut enim coniungitur Patri Filius et ex illo esse habens, non tamen exsistentia posterior est, sic pariter ab Unigenito pendet Spiritus Sanctus, ita ut sola cogitatione secundum rationem principii [*κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον*] Filius praeintellegatur hypostasi Spiritus. Temporales enim dimensiones in aeterna vita non habent locum, ita ut excepta ratione principii s. Trinitas nulla re in se ipsa discernatur." Idem (Hom. 3 in orat. domin.): „Spiritus Sanctus et ex Patre dicitur et ex Filio esse perhibetur." *Didymus Alex.* (De Spiritu Sancto 37): „Neque enim quid

aliud est Filius exceptis his, quae ei dantur a Patre, neque alia est substantia Spiritus Sancti praeter id, quod datur ei a Filio." *Epiphanius* (Ancoratus 8): „Spiritus enim Dei et Spiritus Patris et Spiritus Filii; non secundum compositionem aliquam, sicut in nobis anima et corpus, sed in medio Patris et Filii, ex Patre et Filio, appellatione tertius." Idem (Haeres. 62, 4): „Semper enim cum Patre Filioque Spiritus est, non Patris confrater, non genitus, non creatus, non Filii frater, non Patris nepos, sed a Patre procedens et accipiens a Filio, a Patre Filioque non alienus, ... ex Patre et Filio, cum Patre et Filio subsistens semper Spiritus Sanctus." Idem (ibid. 74, 8): „Et Spiritus Sanctus veritatis lumen tertium a Patre et Filio [φῶς τρίτον παρὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ]." *Cyrillus Alex.* (Thesaurus de sancta et consubst. Trinit. 34): „Cum Spiritus Sanctus nobis immissus conformes nos Deo efficiat, procedat autem ex Patre et Filio, manifestum est eum esse divinae substantiae." — Ex syris accedit *Ephraem* (Hymnus de defunctis et Trinitate 11): „Pater genitor et Filius genitus e sinu eius, Spiritus Sanctus procedens a Patre et Filio."

5. *Constantinopolitanum I* a. 381 definivit processionem Spiritus Sancti a Patre, quam Scriptura verbo ἐκπορεύεται (Io 15, 26) expresse docet (cf. supra § 38, 8). Sed ita non negavit Spiritum Sanctum procedere a Filio. Secus contradixisset Patribus etiam orientalibus, qui illa aetate hanc veritatem dissertis verbis tradiderunt. Uterque Gregorius (Naz., Nyss.) illi concilio interfuit. Ulterius nota: a) Vulgatum tunc erat in oriente symbolum, quod tradit *Epiphanius* in libro „Ancoratus" a. 374 scripto: „Et in Spiritum Sanctum credimus, qui locutus est in lege et praedicavit in prophetis et descendit ad Iordanem, locutus est in apostolis, habitat in sanctis. Ita vero in ipsum credimus, quod est Spiritus Sanctus, Spiritus Dei, Spiritus perfectus, Spiritus Paracletus, increatus, qui ex Patre procedit et accipit et esse creditur ex Filio [ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον καὶ πιστευόμενον]." b) Brevi post constantinopolitanum I processio Spiritus Sancti a Filio in symbola et definitiones recepta est. — Anno 410 *episcopi concilii Seleuciae habiti* profitentur „Spiritum vivum et sanctum, Paracletum vivum et sanctum, qui procedit ex Patre et Filio". Circa a. 480 *episcopi africani* in symbolo tradito Hunerico regi profitentur: „Ingenitum Patrem et de Patre genitum Filium et de Patre et Filio procedentem Spiritum Sanctum unius credimus esse substantiae vel essentiae" (Victor Vit., De persecut. vand. 3, 1). In symbolo *vulgati toletani II* (a. 447) legimus: „Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre Filioque procedens" (videtur esse documentum a Pastore, episcopo Gallaeciae, redactum). Idem docet toletanum a. 589, aquisgranense a. 789, foroiuliense a. 791. Vox „Filioque" in symbolo constantinopolitano primum in Hispania videtur inserta esse et inde in alias occidentis regiones migravit. c) Sed cur constantinopolitanum I non solvit quaestionem de processione Spiritus Sancti etiam a Filio? Probabiliter noluit suscitare antiquam litem cum arianis. Si enim Spiritus Sanctus est Deus et a Filio procedit, etiam Filius est Deus. Porro a divinitate Filii iam in nicaeno definita constantinopolitanum sedulo abstraxit, ne commoverentur toto orbe ariani neve ansa daretur novae persecutioni et apostasiae. — Pneumatomachi divinitatem Spiritus Sancti negabant hac ratione innixi: Alia processio praeter generationem cogitari non potest. Si igitur Spiritus Sanctus esset Deus, esset generatus aut a Patre et ita frater Filii, aut a Filio et ita nepos Patris. Atqui utrumque est absurdum. Ergo Spiritus est creatura et factus a Filio, per quem omnia facta sunt (cf. Athanasium § 54, 1). Contra quos constantinopolitanum I statuit suum „qui a Patre procedit" et eo ipso definivit Spiritum Sanctum esse verum Deum, non esse a Filio factum, praeter generationem esse in divinis aliam naturae communicationem („processionem").

6. *De forma graeca et latina.* a) Forma inter graecos usitata, qua nostrum dogma exprimitur, est: Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium. Ita indicatur esse Pater προκαταρκτικὴ αἰτία seu principium sine principio (prae-

dominans), cum Filius sit Spiritus Sancti principium principiatum. Filius enim spirationem activam una cum natura a Patre per generationem accipit. Cf. supra Gregorium Nazianz., Athanasium. — *Maximus Martyr* (Quaest. 83): „Τὸ γὰρ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὥσπερ φύσει κατ' οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, οὕτως καὶ τοῦ υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστίν, ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς οὐσιωδῶς δι' υἱοῦ γεννηθέντος ἀφραστῶς ἐκπορευόμενον [Spiritus enim Sanctus sicuti naturaliter secundum essentiam est Dei et Patris, ita etiam Filii naturaliter est secundum essentiam, quia essentialiter ex Patre per Filium genitum ineffabiliter procedit]." — Solent etiam graeci, sequentes usum loquendi Scripturae, vocem ἐκπορεύεσθαι restringere ad processionem Spiritus Sancti ex Patre. Ad designandam processionem ex Filio adhibent vocabula εἶναι, προϊέναι etc. b) Etiam nonnulli ex latinis formam graecam adhibent. *Tertullianus* (Contra Praxeam 4): „Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium." *Hilarius* (De Trinit. 12, 57): „Patrem te nostrum, Filium tuum una tecum adorem, Spiritum Sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear." Etiam *Augustinus* docet Spiritum Sanctum „principaliter" procedere a Patre tamquam a principio sine principio, Filium vero spirationem activam una cum natura per generationem a Patre habere (De Trinit. 15, 17, 29): „Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam exsistenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet et Spiritus Sanctus spiritus esset amborum." c) Hoc sensu explicandus est *Ioannes Damascenus* dicens (De fide orthod. 1, 8): „Ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν [ex Filio Spiritum esse non dicimus — supple: tamquam ex principio praedominante]." Clarius loquitur ibid. 1, 12: „Quin Filii quoque Spiritus dicitur, non velut ex ipso, sed per ipsum ex Patre procedens. Solus enim Pater auctor est." d) Forma latina est: Spiritus Sanctus procedit ex Patre et Filio. Inter graecos eam adhibent e. g. Cyrillus Alex., Epiphanius, Gregorius Nyss. Cf. supra.

§ 52. Spiritus Sanctus procedit ut terminus realis volitionis.

1. *Filius vocatur in Scriptura unigenitus.* Ergo Spiritus Sanctus non est genitus. Iamvero Filius ideo est genitus, quia procedit ex intellectione. Ergo Spiritus Sanctus non procedit ex intellectione. Ergo ex volitione. Nam praeter intellectionem non est alia actio spiritalis immanens nisi volitio.

2. *Confirmatur* dupliciter: a) Si etiam Spiritus Sanctus ex intellectione procederet, deberet vocari Filius. Diversitas appellationis supponit diversitatem originis. b) Ideo Spiritus Sanctus tertio loco nominatur. Nam volitio est posterior intellectione eamque supponit.

3. *Idem suadetur nominibus,* quibus Spiritus Sanctus in Scriptura et traditione designatur: a) Nomen eius distinctivum est Spiritus. Quodsi vero Filius vocatur Filius vel Verbum propter originem, etiam Spiritus ita appellatur propter originem. Atqui spirare est movere seu impellere, et motus, impulsus potius dicitur de voluntate quam de intellectu (homo dicitur spirare amorem, odium). b) Sanctus saepe Spiritus vocatur, etiam ab ipso Christo. Cf. Io 20, 22; Mt 28, 19. Opera sanctificationis ei tribuuntur Rom 5, 5; Eph 1, 13; Io 20, 22. Patres

eum simpliciter vocant sanctitatem, e. g. iuxta Gregorium Naz. (Orat. 25, 16) est *αὐτοαγιότης*. *Augustinus* (De civitate Dei 11, 24): „Cum sit et Pater spiritus et Filius spiritus et Pater sanctus et Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus Sanctus, tamquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum." — Atqui sanctitas (moralis) procedit a voluntate eique inhaeret (tamquam constans rectitudo actuum) ut sapientia intellectui. c) Appellatur caritas, dilectio. Cf. in hymno: „Fons vivus, ignis, caritas." *Augustinus* infra § 91, 20 d. *Toletanum XI* a. 675: „Nec enim de Patre procedit in Filium vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur." *Gregorius M.* (Homil. in evang. 30, 1): „Ipse Spiritus Sanctus amor est." — Atqui caritas procedit a voluntate eique inhaeret. d) Vocatur donum. Io 4, 10 coll. 7, 39; Act 2, 38; 8, 20 coll. 19. *Hilarius* (De Trinit. 2, 1): „Baptizare iussit in nomine Patris et F. et Sp. S., id est in confessione et auctoris et unigeniti et doni. Auctor unus est omnium. Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus unigenitus Dominus noster I. Ch., per quem omnia; et unus Spiritus, donum in omnibus." Atqui donum debet suam exsistentiam benignae voluntati seu amori. Ergo, quia donum est nomen distinctivum Spiritus Sancti, originem habere dicendus est a volitione.

Scholion. 1. Quaeritur ex quorum obiectorum amore Spiritus Sanctus procedat. Quaestio solvitur eodem modo ut altera de generatione Verbi supra § 49, 3—6. Spiratur Spiritus Sanctus unica infinita volitione divina omnia appetibilia attingente. Sed amor exsistentium in spiratione concomitanter se habet, quia Spiritus Sanctus spiraretur, etiamsi volitio divina nullas res exsistentes produceret.

2. Quaeritur, num Pater et Filius diligant se (et omnia) Spiritu Sancto. Negandum, si intellegis indigentiam formae, cuius inhaesione Pater et Filius fierent amantes (ut homo inhaesione actus amoris), vel indigentiam medii ad amandum necessarii. Nam amantes sunt Pater et Filius vi essentiae divinae. — Concedendum est, si intellegis fecunditatem volitionis divinae, quae ex ratione nobis ignota debet ponere terminum realem seu esse affecta relationibus originis activa et passiva.

§ 53. Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio tamquam ab uno principio. D.

1. Sequitur *ex praecedentibus:* Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per volitionem. Atqui volitio Patris et Filii est una, non duae realiter distinctae. Ergo Pater et Filius respectu Spiritus Sancti habent unam virtutem spirativam seu unum principium, quo spirant.

2. *Idem* aliis verbis: In divinis omnia unum, ubi non intercedit relatio originis. Atqui inter spirationem Patris et spirationem Filii non intercedit relatio originis, sed potius inter intellectionem activam, quae est Pater, et passivam, quae est Filius. Ergo spiratio Patris et Filii est una seu unum principium, a quo Spiritus Sanctus procedit.

3. Colligitur *ex Io 16, 15:* „Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt." Quaecumque sunt Patris (praeter paternitatem), simul sunt Filii. Ergo etiam spiratio activa simul est Patris et Filii.

4. *In traditione* praesertim *Augustinus* clare loquitur (De Trinit. 5, 14, 15): „Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia, sed sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium, ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium sicut unus creator et unus Dominus." *Lugdunense II:* „Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit." Videlicet graeci processionem Spiritus Sancti a Filio negabant hac falsa ratione innixi, quod effato „ex Patre et Filio" duo principia statuerentur. *Florentinum* („Laetentur coeli"): „Diffinimus . . . quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est . . . et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit." Idem („Cantate Domino"): „Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium."

5. Pater et Filius respectu Spiritus Sancti sunt *unus Spirator, sed duo spirantes.* De quibus locutionibus nota: a) Nomina substantiva seu ea, quae habent grammaticam formam substantivi, ut multiplicentur (in plurali usurpentur), requiritur primo multiplicatio hypostasis, de qua praedicantur seu quam designant, et secundo multiplicatio illius formae, perfectionis seu entitatis, quam in hypostasi significant. Ideo Pater et Filius sunt unus Spirator, quia hoc nomen substantivum in et cum hypostasi significat unam spirationem seu volitionem activam. Quamquam hypostases sunt duae, spiratio est una. b) Nomina adiectiva iam multiplicantur multiplicata hypostasi, etiamsi in hypostasibus non multiplicatur forma seu entitas, quam adiectiva significant. Ideo Pater et Filius non obstante unica spiratione sunt duo spirantes.

6. *Respectu Spiritus Sancti Pater et Filius sunt unum principium quod et habent unum principium quo.* a) Principium quod est hypostasis agens. Principium quo immediatum et proximum est potentia agendi, remotum et ultimum est natura, in qua potentiae radicantur. Iuxta hanc terminologiam principium quod in processione activa est persona divina, principium quo remotum natura divina, proximum est intellectio vel volitio, non ut tribus communis, sed ut affecta relatione originantis seu ut possessa a persona originante. Hoc sensu relatio divina potest considerari ut condicio, sub qua principium quo (intellectio, volitio) suam activitatem exserit, sicut ad hoc, ut facultas creata agat, tamquam condicio praerequiritur, ut sit possessa ab hypostasi. b) In generatione Filii principium quod est Pater, principium quo remotum est natura divina, proximum intellectio ut possessa a Patre seu ut affecta relatione originantis. In processione Spiritus Sancti principium quod est Pater et Filius, unicum principium quo proximum est una volitio ut possessa ab utroque seu ut affecta relatione spirantis. c) Pater et Filius melius dicuntur unum principium quod Spiritus Sancti. Sunt quidem duae hypostases, sed solum ad invicem. Respectu termini, qui ab iis procedit, suam duplicem personalitatem non servant, sed se habent, ac si sint una hypostasis. Nihilominus tamquam unus Spirator non sunt vocandi una hypostasis, quia noster conceptus hypostasis non permittit, ut hac voce designemus aliquid, quod involvit duas personas ab invicem distinctas. Melius fatendum est unitatem illam Spiratoris lingua humana clare exprimi non posse.

§ 54. Processio Spiritus Sancti non est generatio. D.

1. *Quod non est,* clare apparet ex fontibus revelationis. Nam in Scriptura Filius vocatur unigenitus. Etiam *symbola* solum Filium

vocant genitum, et originem Spiritus Sancti simpliciter appellant processionem (constantinopolitanum, athanasianum). Patres idem statuunt addentes non esse curiosius investigandum, cur Spiritus Sanctus non possit dici generatus. *Athanasius* (Ep. 1 ad Serap. n. 15): „Illi [ariani]... dicunt: Si Spiritus res creata non est neque unus ex angelis, sed ex Patre procedit, ergo Filius est et ipse. ... Quomodo enim, si ex Patre est, non dicitur et generari et Filius esse, sed simpliciter Spiritus Sanctus? Haec turpissimi homines cavillantur, qui curiosius profunda Dei scrutari conantur, quae nemo novit nisi Spiritus Dei, quem ipsi calumniantur."

2. *Cur non sit,* quod scil. Spiritus Sanctus procedit a voluntate, primus explicat *Augustinus* (De Trin. 15, 27, 50): „Ideo quandam in hac re intellegibili nativitatis et processionis insinuari distantiam, quoniam non hoc est cogitatione conspicere, quod appetere vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest." Ulterius nota: a) Est utique processio Spiritus Sancti origo viventis a principio vivente coniuncto, et ita quidem, ut de facto communicetur natura similis, immo identica cum natura Patris et Filii. Sed non communicatur per actionem ex se assimilativam, et ideo origo Spiritus Sancti non fit in similitudinem naturae praecise vi productionis. Nam volitio, ex qua Spiritus Sanctus procedit, ex se non tendit in efficiendam similitudinem voliti in volente. — Terminus realis volitionis divinae non potest esse accidens, sed substantia eaque unica divina, per identitatem simillima substantiae Patris et Filii. Et ita quidem volitione Patris et Filii ponitur terminus utrique secundum naturam simillimus, tamen simillimus non vi volitionis, sed solum propter infinitam perfectionem Dei, quae non patitur terminum immanentem accidentalem, sed solum substantialem eumque cum unica substantia divina perfecte identicum. b) Nonnulli Patres, e. g. Athanasius, Basilius, Cyrillus Alex., Spiritum Sanctum vocant imaginem Filii, sed sensu minus proprio, i. e. non propter originem (ac si procedat per actionem ex se assimilativam), sed ad significandam summam similitudinem ex identitate naturae resultantem.

Scholion. 1. Cur est in Deo una solum processio secundum intellectum et una secundum voluntatem, non plures? Respondeo: a) Quia infinita Dei natura unam tantum in intellectu et unam in voluntate exigit. Eodem iure quaeri potest, cur non sint in Deo plures intellectus et plures voluntates. Infinita Dei perfectio duabus potentiis absolvitur. b) Ceterum plures processiones in intellectione vel volitione repugnant. Nam quia in divinis omnia unum, ubi non obviat relatio originis, inter plures intellectiones activas deberet statui relatio originis. Sed intellectio activa habet relationem originis ad suum terminum passivum (verbum), non ad aliam intellectionem activam.

2. Cur Spiritus Sanctus non ponit verbum (aut alium spiritum)? Resp.: a) Spiritui Sancto nihil perfectionis absolutae propter hoc deest, quod non ponit aliud verbum, quia τὸ ponere verbum est mera relatio originis. Spiritus Sanctus habet idem infinitum intellegere et velle et esse, quod Pater et Filius, sed acceptum spiratione seu affectum relatione volitionis passivae, quae ad infinitatem esse divini nihil addit. b) Quaestio reducitur ad praecedentem, cur intellectio et volitio divina afficiantur una solum relatione originantis seu cur non sint in Deo plures processiones secundum intellectum vel voluntatem.

CAPUT III.

De Trinitate generatim spectata.

§ 55. De processionibus, relationibus, personis divinis.

1. Terminus formalis alicuius productionis est id, in quod in re producendum actio originans tendit. E. g. creatio tendit in communicationem τοῦ esse, sculptio in inducendam figuram in lapidem. *Terminus formalis actionis divinae originantis seu activae processionis est natura divina,* quia processio tendit in communicandam seu denuo ponendam eandem naturam. a) Patet de generatione: Actio Patris tendit in ponendam similitudinem substantialem naturae paternae. Quae similitudo non potest esse accidens, quod in Deo repugnat, neque substantia a Deo distincta, quia talis processio non esset generatio, sed creatio. Similiter spiratio tendit in producendum amorem substantialem (nam amor accidentalis in Deo repugnat) cum substantia divina identicum (quia secus non poneretur persona divina, sed creatura). b) Relatio originati ad originantem non est terminus formalis divinae processionis, sed mere materialiter et concomitanter se habet. Hoc valet de quavis actione originante. Videlicet id, in quod efficiendum actio originans tendit (esse, figura), non potest effici nisi ut ab originante distinctum et ad eum vi originis relationem habens. Terminus igitur materialis processionis divinae est relatio originis distinctionem realem inter personas efficiens. Terminus formalis est natura communicanda, terminus totalis (materialis + formalis) est persona divina complectens communem naturam et personalitatem seu relationem (§ 43, 7). c) *Durandus* putabat relationes divinas esse reales modificationes essentiae divinae, et ideo dixit terminum formalem processionis divinae esse relationem, sicut e. g. terminus formalis, quem inducit figulus in limum, est figura. Sed tale suppositum est falsum, quia modificatio est accidens substantiam realiter perficiens, et ideo in infinita et simplicissima Dei essentia repugnat.

2. Vox processionis et relationis divinae eandem rem significat. Processio activa est τὸ originem dare immutabili et aeterna actione, processio passiva est τὸ originem sine mutatione ab aeterno accipere. Est igitur processio ipsa relatio originis super actionem immanentem fundata. Inter utramque non est nisi distinctio virtualis minor, quatenus eadem res concipitur aut tamquam aliquid plene constitutum et manens (relatio) aut tamquam motus ad plenam constitutionem et permanentiam (processio). Hic duplex inadaequatus considerandi modus transsumptus est a creatis. Ibi ita generatur filius, ut demum natura post actum generationis adsit ens perfectum, manens, affectum relatione originati ad originantem. Sed in divinis intellectio activa tamquam relatio generative terminans Filium est aeterna, carens omni mutatione aut progressu a nihilo vel imperfectione termini ad eius perfectam constitutionem.

3. Ideo dicimus: *Personae divinae potius constituuntur relationibus quam processionibus.* Nam persona significat aliquid iam constitutum et manens, non viam et motum ad plenam constitutionem et permanentiam. Sed est difficultas de Patre. Pater humanus antea est persona, deinde generat, tandem est pater seu affectus relatione originantis. Ergo idem videtur dicendum de Patre divino. Sed neganda est paritas. In Patre divino personalitas, generatio, relatio generantis est unum idemque. Tamen facilioris cogitationis gratia licet prius concipere Patrem ut personam in confuso, deinde ut generantem, tandem ut relatum ad Filium. At hic concipiendi modus est merus anthropomorphismus.

4. Unica substantia divina sine relationibus considerata iam est singularis, completa et hoc sensu in se, sed non est tota in se seu non est incommunicabilis. Aliis verbis: Essentia divina sine relationibus considerata habet inseitatem independentiae, non inseitatem incommunicabilitatis. Incommunicabilitatem tripliciter accipit a triplici relatione. Et quia id, quod substantiae singulari completae confert incommunicabilitatem, vocatur subsistentia (§ 43, 3), *sunt in Deo tres subsistentiae relativae,* quae in una communi singulari natura tres personas constituunt. — Ex altera parte natura relationibus, quae cum ea identificantur, communicat suam substantialitatem singularem completam. Quodsi hanc functionem naturae vis vocare subsistentiam, habes in Deo praeter tres subsistentias relativas unam absolutam *(Suarez),* ita tamen, ut nomen subsistentiae alio et alio sensu simul adhibeatur. Ideo praecise ab altero loquendi modo melius abstinetur.

5. Radix et ultima ratio triplicis personalitatis est essentia. Ab ea relationes ultimatim petunt vim distinctivam et incommunicabilitatem. Quodsi tendentiam in triplicem incommunicabilitatem, quae naturae divinae inest in se sine relationibus et ante eas consideratae, vis vocare subsistentiam, iterum habes in divinis quattuor subsistentias vel unam subsistentiam absolutam in tribus personis (subsistentiis relativis) verificatam *(Caietanus).* Sed melius nomen subsistentiae restringitur ad relationes, per quas communis substantia fit pleno sensu in se et tripliciter incommunicabilis.

6. Relationes ab essentia non distinguuntur ut res a re, quia ita periret simplicitas divina (§ 45 A), neque ut modus a re (Durandus), quia modus est accidens in Deo repugnans, neque distinctione formali (Scotus), quia haec est reicienda (§ 12, 7). *Inter naturam et relationes intercedit mera distinctio virtualis eaque minor.* Nam non solum in conceptu personae divinae latet conceptus naturae divinae et ex eo a nobis deduci potest, sed etiam vice versa in perfecto conceptu essentiae divinae latet conceptus trium personarum, quamquam nos ex nostro imperfecto conceptu essentiae per discursum derivamus solam personalitatem in communi seu ex perfectione essentiae divinae concludimus eam debere esse personam. Modum deducendi ex conceptu essentiae triplicitatem personarum ignoramus, quia nexus internus

inter essentiam et hanc triplicitatem hypostasium nos latet. Tamen hoc unum clare perspicimus: Conceptus trium personarum divinarum ex una parte et conceptus naturae divinae ex altera parte non possunt seorsum ab invicem verificari, sed a parte rei necessario in unum ens coincidunt. E contrario ii conceptus, inter quos est praecisio obiectiva, separatim ab invicem verificari possunt, et ideo non repugnat animalitas exsistens sine rationalitate in bruto et rationalitas sine animalitate in angelo.

§ 56. Quid sint proprietates, notiones, actus notionales.

1. *Proprietas personalis* est id, quo una persona ab altera differt. Distinguuntur: a) Proprietates sensu stricto seu eae, quarum quaevis solum uni convenit. Sunt quattuor: improcessionabilitas (passiva) et paternitas in Patre, filiatio in Filio, spiratio passiva in Spiritu Sancto. b) Proprietates constitutivae seu illae, quibus a parte rei personae divinae constituuntur. Sunt tres: paternitas, filiatio, spiratio passiva. Improcessionabilitas cum paternitate a parte rei est idem et solum virtualiter ab ea distinguitur tamquam aliquid in nostro cogitandi modo paternitatem consequens. c) Proprietates sensu latiore, quarum una potest esse duabus communis. Sunt quinque: improcessionabilitas et paternitas in Patre, filiatio in Filio, spiratio activa in Patre et Filio, spiratio passiva in Spiritu Sancto.

2. *Notio personalis* est id, quod de quavis persona ut tali a nobis (per modum determinationis quiescentis, non actionis aut passionis) cognoscitur, seu id, quo nobis persona divina ut res ab aliis distincta innotescit. Sunt quinque: improcessionabilitas, paternitas, spiratio activa in Patre, filiatio, spiratio activa in Filio, spiratio passiva in Spiritu Sancto.

3. *Actus notionalis* est actus (seu potius actio vel passio), qui de persona divina ut tali concipitur. Sunt quattuor actus notionales: generare, generari, spirare, spirari.

4. Potest in Spiritu Sancto tamquam proprietas et notio personalis concipi etiam improcessionabilitas activa (virtualiter distincta a spiratione passiva). Nam certe in hoc Spiritus Sanctus a Patre et Filio differt et per hoc innotescit, quod ab eo nulla persona procedit seu quod ipse non est originans. Sed quia proprietas et notio personalis consideratur tamquam aliquid personam insigniens, dignificans et in improcessionabilitate activa Spiritus Sancti nulla dignitas deprehenditur, ideo eam theologi inter proprietates et notiones non computant. Idem dic de aliis proprietatibus negativis, quae poni possunt in Filio (non generat, non spiratur), vel in Spiritu Sancto (non generatur, non generat, non spirat). Sed passiva improcessionabilitas Patris est dignificans. Nam ita Pater concipitur tamquam *αὐτόθεος* et fons totius Trinitatis.

§ 57. De modo loquendi circa Trinitatem.

Nomina distinguuntur:					
Essentialia			Relativa		
concreta		abstracta	concreta		abstracta
adiectiva (divinus)	substantiva (Deus)	(deitas)	adiectiva (generans)	substantiva (Pater)	(paternitas)

Nomina essentialia significant aliquid in essentia (natura). Relativa significant relationem seu personam. Concreta designant hypostasim cum aliquo praedicato et prae se ferunt grammaticam structuram aut substantivi aut adiectivi. Abstracta designant solum praedicatum sine hypostasi, cui competit.

1. Ut multiplicentur (in plurali ponantur) nomina essentialia concreta substantiva (Deus), requiritur, ut multiplicetur et hypostasis et praedicatum essentiale, quod significant. Unde multiplicata sola hypostasi non multiplicata forma seu illo praedicato, quod hypostasi competere per nomen enuntiatur (Deus = habens naturam divinam), non multiplicatur nomen essentiale concretum. Ideo dicimus: Tres personae divinae sunt unus Deus. — Per se patet nomen essentiale abstractum substantivum (deitas), quod non significat hypostasim, sed solam formam seu perfectionem, non multiplicari nisi multiplicata hac forma. Ideo tres personae sunt una deitas.

2. Nomina essentialia concreta adiectiva (divinus, aeternus) multiplicantur multiplicata sola hypostasi etiam non multiplicata forma. Ideo tres personae sunt divinae, aeternae seu tres divini, aeterni. — In symbolo athanasiano („non tres aeterni, sed unus aeternus“ etc.) adiectiva sumuntur sensu substantivo et ideo dicuntur non esse multiplicanda.

3. Inde sequitur: a) De una persona (uno relativo concreto) praedicatur essentiale sive concretum sive abstractum in singulari. b) De pluribus personis (relativis concretis) praedicatur essentiale substantivum (concretum aut abstractum) in singulari, essentiale adiectivum in plurali. Pater et Filius sunt unus Deus, una deitas, duo divini.

4. De relativis non praedicantur relativa seu una persona non praedicatur de altera. Falsum est: Pater est Filius. Sunt enim distinctae hypostases et ideo non possunt identificari.

5. De essentialibus concretis (praesertim substantivis) praedicatur relativum (concretum aut abstractum) et actus notionalis. Possumus dicere: Deus est Pater, paternitas, generat. Nam natura et relatio sunt eadem res ideoque in sensu obiectivo possunt de se invicem praedicari.

6. De essentialibus abstractis ex eadem ratione praedicantur relativa substantiva (concreta et abstracta). E. g.: Deitas est Pater, paternitas.

7. De essentialibus abstractis non solent praedicari actus notionales (relativa adiectiva). E. g. non solet dici: Deitas generat, est procedens. Actiones enim solent ultimatim praedicari de hypostasi. Sed nomen essentiale abstractum (deitas) non significat hypostasim.

§ 58. De operatione ad extra et appropriatione.

A.

Operatio ad extra est tribus personis communis. 𝔇. 1. *In divinis omnia unum, ubi non obviat relatio originis.* Atqui per actionem ad extra personae sibi quoad originem non opponuntur. Ergo quoad operationem ad extra idem sunt seu una actione operantur.

2. *Idem aliter:* Personae agunt ad extra per potentiam. Atqui haec est tribus communis. — Quodsi potentiam identificas cum voluntate, idem sequitur. Nam agunt ad extra per voluntatem non quatenus ponit terminum immanentem (Spiritum Sanctum), sed creatum. Atqui voluntas divina ut efficiens creaturam est tribus communis, quia secundum eam non est distinctio personarum. Sunt igitur tres personae unus Creator, tres creantes, habent unum principium, quo ad extra agunt (voluntatem seu potentiam). Vocantur melius unum principium quod creationis, quia respectu effectus, qui ab actione procedit (mundi), non servant suam distinctam personalitatem, quam vi originis ad invicem habent. Agunt ad extra ac si sint una persona, quamquam sub hoc respectu non sunt vocandi una persona. Cf. supra § 53, 6 c.

3. *In Scriptura* actio ad extra tribuitur simul Filio et Patri. Io 5, 17: „Pater meus usque modo operatur, et ego operor." V. 19: „Quaecumque enim ille [Pater] fecerit, haec et Filius similiter facit." Idem sermo divinus Is 6, 9 est Dei Jahve, Io 12, 41 Dei Filii, Act 28, 25 26 Spiritus Sancti.

4. *Patres* idem clare docent. *Irenaeus* (Adv. haereses 4, 20, 1): „Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [Gn 1, 26]." *Athanasius* (Epist. 1 ad Serap. n. 31): „Una Trinitatis efficientia esse ostenditur." *Basilius* (Epist. 189, 7): „Sanctificat et vivificat et illuminat et consolatur et omnia eiusmodi pariter facit Pater et Filius et Spiritus Sanctus.... Itaque operationis identitas in Patre et Filio et Spiritu Sancto perspicue ostendit absolutissimam naturae similitudinem." *Gregorius Nyss.* (Ad Ablabium): „Omnis operatio divinitus ad creaturam perveniens et secundum varios conceptus nominata ex Patre oritur et per Filium progreditur et in Spiritu Sancto finitur."

5. *Ex documentis ecclesiasticis* huc pertinet: Conc. *lateranense a. 649:* „Si quis secundum s. Patres non confitetur . . . unam eandemque trium [personarum] deitatem . . . voluntatem, operationem . . . creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit." *Lateranense IV* („Firmiter"): „Unum universorum principium" sunt tres personae. *Florentinum* („Cantate Domino"): „Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium."

B.

De appropriatione. Quaevis igitur activitas ad extra pertinet ad omnes tres personas. Sed nonnulli effectus et etiam nonnullae proprietates internae essentiales proprietati personali unius personae prae ceteris magis congruunt. — Patri, quia est *αὐτόθεος*, innascibilis, magis congruit, specialiter eum quasi ornat praedicatum aeternitatis, omnipotentiae, creatoris. — Filio, quia procedit ex intellectu, praesertim

congruit praedicatum sapientiae, veritatis. — Spiritum Sanctum ut terminum volitionis congruenter decorat praedicatum bonitatis, sanctitatis, sanctificatoris. — Ille modus loquendi, vi cuius absolutum seu commune (essentiale) praedicatum divinum cum speciali convenientia tribuitur uni personae, quia proprietati eius personali prae ceteris personis magis congruit, vocatur appropriatio.

Scholion. Quo sensu omnia per Verbum facta sunt? Cf. Io 1, 3; Col 1, 16. Primo „per Verbum" est idem atque a Verbo tamquam Deo. Similiter etiam a Patre et Spiritu Sancto omnia facta sunt. Nam creatio sicuti a tribus fit, ita etiam singulis in sensu positivo (non exclusivo) tribui potest. — Secundo „per Verbum", quatenus actio creativa (i. e. ipsa essentia divina) a Patre communicatur Verbo et per Verbum quasi pertransit ad Spiritum Sanctum et terminum creatum attingit. Cf. supra § 42, 3. Hoc sensu dicit *Athanasius* (Epist. 1 ad Serap. n. 28): „Nam Pater per Verbum in Spiritu Sancto omnia facit, eoque modo sanctae Trinitatis unitas servatur." — Tertio per appropriationem omnia „per Verbum" facta sunt, i. e. per Verbum tamquam instrumentum ideale seu secundum Verbum tamquam ideam, imaginem artis divinae. Cf. § 42, 4 et § 50, 4.

§ 59. De circumincessione. D.

1. Circumincessio, circumcessio, circuminsessio, circumpermeatio, *περιχώρησις, ἐνύπαρξις* est *mutua et intima trium personarum inexsistentia.* Intercedit inter personas ut tales, non inter personas et naturam. Adest tripliciter, realiter et logice: a) Realiter primo per identitatem naturae (consubstantialitatem), secundo per processionem immanentem, quatenus terminus actionis notionalis (e. g. Filius) manet cum ea (Patre) intime coniunctus, multo intimius quam e. g. actus nostri intellectus coniunctus est cum intellectu. b) Logice eo, quod una persona sine altera correlata concipi non potest. Cogitando Patrem cogito Filium et vice versa; cogitando Spiritum Sanctum cogito Spiratorem et vice versa.

2. *In Scriptura* circumincessio de Patre et Filio clare docetur. Io 1, 18: „Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit" [*ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*; *εἰς* significat relationem]. Io 10, 30: „Ego et Pater unum sumus." Io 10, 38: „Ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre." Io 14, 10 11. De Spiritu Sancto potest intellegi 1 Cor 2, 11, quamquam ibi Spiritus Sanctus non refertur clare ad aliam personam, sed solum affirmatur eum in Deo esse.

3. *In traditione* circumincessio clare explicatur: a) Realis per consubstantialitatem. *Fulgentius* (De fide ad Petr. 1, 4): „Verus Deus in personis Trinitas est et in una natura unus est. Per hanc unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu Sancto est, et totus Filius in Patre et Spiritu Sancto est, totusque Spiritus Sanctus in Patre et Filio est." b) Realis per processionem immanentem. *Cyrillus Alex.* (Dialog. 2 de Trinit.): „Cum enim sit mens, quia verbum habet, ac verbum vicissim, quia mentis plenum est, quo pacto demum censebitur esse mens sine verbo aut verbum sine mente? Sed quomodo Patri ac Filio utriusque similitudinis ratio convenit? Quia ... verbum manet in mente generante et mentem generantem habet totaliter in se ... et oportet simul exsistere cum Patre Filium et vicissim Patrem cum Filio."

c) Logica. *Toletanum XI:* „Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit singillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intellegi; nec enim Pater absque Filio cognoscitur nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intellegere cogatur et alterum." d) Circumincessionem generatim definivit *florentinum* („Cantate Domino"): „Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio."

§ 60. De aequalitate personarum divinarum.

1. Quia est unus Deus in tribus personis, *personae sunt consubstantiales* seu habent unam eandemque substantiam seu naturam (𝔇). Non sunt in Deo tres substantiae singulares completae totae in se, sed una substantia singularis completa tripliciter tota in se seu tripliciter incommunicabilis. Singulae personae duo complectuntur, eandem communem substantiam singularem completam et personalitatem cuivis personae propriam.

2. *Personalitates,* utpote merae relationes originis, *nullam novam realitatem* seu perfectionem *essentiae divinae addunt.* Relationes enim solam faciunt oppositorum separationem seu distinctionem, distinctio autem non est nova realitas essentiae superaddita.

3. Sunt autem *relationes* hoc sensu *verae perfectiones,* quod sunt reales seu quod fundamentum earum (essentia) est reale et quod distinctionem realem revera efficiunt. Vim separativam seu distinctivam petunt ab essentia divina, cum qua identificantur.

4. Distinguuntur autem relationes ab essentia divina *distinctione virtuali minore* (sine praecisione obiectiva), quatenus in conceptu essentiae divinae latent conceptus relationum et vice versa, quamquam nobis logicus nexus, quo ex essentia relationes deduci possunt, est ignotus.

5. Quia ad essentiam non addunt novam realitatem, sed meram distinctionem (inseitatem incommunicabilitatis) ponunt, *relationes non efficiunt perfectionis inaequalitatem inter personas.* Nam non ideo entia sunt inaequalia, quia sunt distincta. Aequalitas enim vel inaequalitas distinctionem supponit et semper efficitur per aliquid, quod ex suo conceptu realitatem seu perfectionem in rebus ponit, seu per aliquod absolutum. Sed quoad absolutam perfectionem personae divinae sunt aequales. — Quod igitur Pater constituitur paternitate, non filiatione, facit Patrem a Filio distinctum, non inaequalem. In utroque distincto inest eadem perfectio absoluta seu eadem infinita essentia divina.

6. Quia relationes solam distinctionem faciunt et ad essentiam nihil addunt, non est plus realitatis seu perfectionis in tota Trinitate quam in una persona divina. Tota perfectio (essentia, dignitas etc.) infinita est in Patre ut incommunicata, in Filio ut accepta per generationem, in Spiritu Sancto ut accepta per spirationem. *Solus modus*

habendi eandem infinitam perfectionem est diversus, tamen hic modus habendi (personalitas) ad infinitatem habiti nihil addit.

7. Praeterea nota: Pater non habet filiationem et spirationem passivam, quatenus iis non constituitur. Sed iis non constitui in Patre nullus est defectus, quia filiatio et spiratio passiva sunt meri modi habendi eandem infinitam essentiam, ad quam nihil addunt. Verum alio modo Pater habet filiationem et spirationem passivam, scil. non constitutive, sed per circumincessionem, propter consubstantialitatem et praesertim tamquam terminos reales immanentes suae actionis. Similiter Spiritus Sanctus habet paternitatem et filiationem, quatenus est terminus immanens spirationis activae, quae cum paternitate et filiatione identificatur. Filius habet paternitatem ut terminum activum generationis, spirationem passivam ut terminum passivum suae spirationis activae. Hoc pleniore sensu quidquid perfectionis etiam relativae est in omnibus personis, est etiam in una sola.

8. Inter personas divinas excluditur prioritas temporis (quia sunt aeternae) et prioritas naturae (prioritas causae prae effectu; nam non sunt effectae). Adest autem *prioritas originis,* quae tamen non est prioritas in Deo, sed in nostro intellectu, quatenus cogitantes de processionibus divinis et applicantes ad eas nostros conceptus analogos ex creatis haustos, priorem concipere debemus originantem prae procedente et prius cogitamus intellectionem quam volitionem.

§ 61. Difficultates quaedam.

Ex eo, quod relationes divinae, quibus personae constituuntur, in eadem unica essentia divina nihil reale ponunt, fluit solutio omnium difficultatum.

A.

Solet contra mysterium Trinitatis argui praesertim *per abusum principii identitatis:*

1. *Principium identitatis* („quae identificantur cum uno tertio, identificantur inter se") *per tria illa, quae identica dicuntur, semper supponit* non relationes, quae ut tales sub formali ratione *τοῦ* „esse ad" non postulant ponere aliquid reale (§ 45 B), sed *realitates absolutas,* quae, ut sint reales, debent ponere aliquid reale ab aliis absolutis distinctum. Hoc sensu principium identitatis est evidens neque patitur exceptionem. Nam si A, ut sit reale et non mera fictio, postulat aliquid reale ponere, et si B, ut sit reale, item postulat aliquid reale ponere, et quodsi hae absolutae realitates A et B sunt identicae cum tertio absoluto C, quod et ipsum, ut sit reale, postulat aliquid reale ad res exsistentes addere, evidenter et necessario si A est C et B est C, omnes tres realitates absolutae in unam coincidunt.

2. *Sed aliud accidit, si A et B sunt relationes,* quae cum uno absoluto C perfecte identificantur eique, quamquam sunt relationes reales et ad invicem oppositae, nihil novae realitatis superaddunt,

neque ad hoc, ut sint reales, superaddere postulant. Tunc A, quamquam facit oppositionem et distinctionem contra B, non postulat quidquam novi ad res exsistentes addere. Similiter B, quamquam facit oppositionem et distinctionem contra A, non postulat quidquam novi addere ad exsistentium ordinem. Quodsi igitur A et B cum uno absoluto C identificantur, non sequitur vi principii identitatis, ut A et B debeant invicem identificari. Nam non cogitantur per ABC tres realitates absolutae in unam coincidentes, sed concipitur una realitas absoluta C, cui adiectae sunt duae relationes invicem oppositae, sed ex se nullam realitatem absolutam afferentes, quae cum C coincidere possit.

3. *Manet quidem obscuritas, quomodo in uno absoluto inesse possint duae relationes invicem oppositae,* quin in unum coincidant et oppositionem, quam ad invicem habent, per inhaesionem in uno absoluto amittant. Sed haec difficultas non oritur ex principio identitatis seu ex mera comparatione duorum cum uno tertio. Potius resultat ex inhaesione duorum relativorum invicem oppositorum in uno communi fundamento. Impossibilitas talis inhaesionis nullo solido argumento demonstrari potest. Immo possibilitas hac consideratione suadetur (supposita sententia negante realem distinctionem realis relationis a fundamento): In uno communi absoluto inhaerent plures relationes reales ad extra neque in unam coincidunt, e. g. humanitas Petri est fundamentum multarum relationum similitudinis, unius ad Paulum, alterius ad Andream, tertiae ad Iacobum, alius ad plantam, alius ad brutum, alius ad angelum etc. Quodsi hae relationes uni absoluto inhaerentes in unam non coincidunt, sed manent distinctae, quamquam non ad invicem, sed ad extra opponuntur, a fortiori non coincidunt relationes, si quae sunt, ad intra seu ad invicem oppositae.

4. His suppositis ita solvuntur difficultates ex principio identitatis petitae: a) Quae identificantur cum uno tertio, identificantur inter se. Atqui personalitates divinae identificantur cum essentia. Ergo identificantur inter se. Distinguo maiorem: Si sunt absoluta, concedo; si sunt relativa, praesertim ad invicem opposita, nego. Distinguo minorem: Atqui personalitates identificantur cum essentia tamquam merae relationes ad invicem oppositae, concedo; tamquam realitates absolutae, nego. Et nego consequens et consequentiam. b) Quae non distinguuntur ab uno tertio, non distinguuntur inter se. Atqui personae divinae non distinguuntur ab essentia. Ergo non distinguuntur inter se. Distinguo maiorem: Non distinguuntur inter se per realitatem absolutam, concedo; secus perverteretur principium identitatis. Non possunt in tali casu distingui per relationes, nego et contradistinguo consequens. c) Unum non est aequale tribus. Atqui hoc axioma pervertitur in doctrina de Trinitate. Distinguo maiorem: Unum absolutum non est aequale tribus absolutis ab invicem distinctis, concedo. Non potest esse aequale (i. e. identicum) tribus relationibus, nego.

5. Ceterum principio identitatis hoc unum affirmatur: Sub eo respectu, sub quo duo identificantur cum uno tertio, debent etiam inter se identificari. Sed non affirmatur: Si duo sub uno respectu cum tertio identificantur, sub alio respectu inter se identificari debent. Immo hoc est aperte falsum. E. g. haec humanitas et haec rationalitas ex eo, quod cum Petro mere realiter identificantur, non identificantur invicem in conceptu, sed manet inter eas distinctio virtualis. Similiter paternitas et filiatio ex eo, quod cum natura divina identificantur, quatenus sibi postulant fundamentum reale, non debent simul invicem identificari sub alio respectu, i. e. quatenus ad invicem dicunt oppositionem. Idem valet de relationibus ad extra in communi fundamento absoluto exsistentibus, de quibus sub n. 3 diximus. Itaque principium identitatis in Trinitate non solum non pervertitur, sed servatur.

B.

Aliae difficultates oriuntur *ex abusu legum syllogismi.* Attende praesertim, ne adsint quattuor termini. Videlicet terminus medius debet esse aut terminus singularis, in maiore et minore pro eadem hypostasi supponens, aut terminus universalis, ita vero, ut saltem in una ex praemissis supponat pro quavis hypostasi distributive complete. Ex hoc patet, quid respondendum sit ad sequentes difficultates.

1. Pater est Deus. Filius est idem Deus. Ergo Pater est Filius. Terminus medius est duplex, i. e. supponit in maiore pro hypostasi Patris, in minore pro hypostasi Filii. Est quidem Filius Deus, i. e. habens eandem naturam, sed non idem habens eandem naturam ac Pater.

2. Haec essentia divina est Pater. Atqui Filius est haec essentia divina. Ergo Pater est Filius. Hic syllogismus dupliciter considerari potest: a) Aut „haec essentia divina“ significat „essentia divina in hac hypostasi subsistens“, et adsunt quattuor termini, quia „haec essentia divina“ in maiore supponit pro hypostasi Patris, in minore pro hypostasi Filii. b) Aut „haec essentia divina“ omnino non supponit pro hypostasi, sed pro communi natura, quatenus ab hypostasi distinguitur. Tunc terminus medius neque habet plenam singularitatem, quia omnino non supponit pro hypostasi, neque plenam universalitatem, quia non supponit pro quavis hypostasi. Et ita quidem non observatis legibus syllogismi inde nihil sequitur.

3. Omnis essentia divina est Pater. Atqui Filius est essentia divina. Ergo Filius est Pater. In minore „essentia divina“ sumitur pro hypostasi Filii (essentia ut habita a Filio). In maiore „omnis essentia divina“ non supponit distributive complete pro quavis hypostasi, sed solum pro Patre, et sensus est: tota essentia divina, in qua nihil perfectionis absolutae deest. Terminus igitur medius est duplex et utraque praemissa particularis.

4. Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus. Ergo sunt tres dii. Hic non est rectus syllogismus, quia terminus medius est in consequente. Potest autem ad enthymema quoddam

reduci. Reticet et supponit principium, quod in divinis non verificatur, scil. multiplicata hypostasi multiplicari etiam naturam. Hoc verum est solum in creatis. In forma ita est ponendum: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, i. e. sunt tres hypostases eiusdem naturae divinae. Atqui triplicata hypostasi eiusdem naturae triplicatur etiam natura. Ergo Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt tres hypostases triplicatae naturae divinae seu tres dii. Minor, si generaliter intellegitur, est falsa; valet enim de solis creaturis.

§ 62. Sancta Trinitas est mysterium stricte dictum.

1. Mysterium stricte dictum est illud, quod a ratione humana sibi relicta non potest cognosci neque quoad *ὅτι* neque quoad *τί*, seu a) in cuius exsistentiam cognoscendam humana ratio sola pervenire nequit et b) etiam cognita per revelationem exsistentia internam rei possibilitatem non intellegit (utrum et cur praedicatum de subiecto sit affirmandum an negandum: Deus est unus simul et trinus). — Mysterium late dictum est id, quod absque revelatione non potest cognosci quoad *ὅτι*, sed revelatione facta patet quoad *τί*, e. g. Christum fecisse Petrum ecclesiae primatem.

2. *Ex ratione* constat Trinitatem esse mysterium stricte dictum. a) Cognoscimus Deum ex effectibus (mundo) per affirmationem, negationem, excessum. Iamvero actio Dei ad extra est tribus personis communis, seu Deus ita agit ad extra, ac si in eo esset una solum hypostasis. Ideo nihil in creaturis invenitur, quod in Deo ut causa postulet ponere plures hypostases. Unde philosophus fide non adiutus admittit in Deo unam hypostasim neque ex rebus ad cognitionem Trinitatis pervenire potest. b) Cognita autem Trinitatis exsistentia homo nescit, quomodo et cur possit et debeat una natura divina in tribus hypostasibus subsistere. Nam nostri conceptus naturae et personae hauriuntur ex creatis. Iam age in creatis multiplicata hypostasi multiplicatur etiam natura. Exemplum naturae in pluribus hypostasibus subsistentis in creatis non exstat. Ideo homo nescit, quomodo in se talis natura pluribus hypostasibus affecta se habeat et quomodo non obstante sua unitate non respuat, immo exigat pluralitatem hypostasium. Ex nostris igitur conceptibus naturae et hypostasis interna possibilitas Trinitatis non apparet. Sed hos ipsos conceptus ad Deum applicare cogimur, quia eum non videmus, ut in se est, et ideo non possumus intellegere internam possibilitatem trium personarum divinarum in una natura subsistentium.

3. *Vaticanum* (sess. 3, cap. 4) definivit esse inter doctrinas revelatas mysteria stricte dicta, quae . . . „suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino“. Atqui omnibus catholicis concedentibus Trinitas est unum ex praecipuis fidei mysteriis. Ergo certe est mysterium stricte dictum. — Patres eius ineffabilitatem saepe docent. *Gregorius Nyss.* (Orat.

catech. 3): „Nullo sermone declarari potest ineffabilis profunditas mysterii, quomodo res eadem et numerabilis est et numerum fugit et cernitur in distinctione et in monade intellegitur et distinguitur hypostasi et non dirimitur subiecto [= natura]." *Hieronymus* (Prooem. ad l. 18 in Is.): „De mysterio Trinitatis recta confessio est ignoratio scientiae."

4. Ex modo operandi Dei ad extra hoc mysterium numquam cognosci potest. Sed videtur etiam intrinsecus seu metaphysice repugnare una natura creata in pluribus simul hypostasibus subsistens. Ideo neque creabilis est. Unde videtur Trinitas ad extra per effectus creatos esse prorsus immanifestabilis. Itaque sine revelatione aut visione nullus umquam intellectus creatus exsistentiam Trinitatis cognoscere potest.

5. In huius mysterii revelatione resplendet praesertim bonitas Dei erga genus humanum. Quia decreverat facere homines filios suos adoptivos, in communionem coelestem bonorum familiae divinae admittendos, voluit iam hic in terra secretum de exsistentia familiae divinae (Trinitatis) iis manifestare.

TRACTATUS III.
DE DEO CREANTE.

CAPUT I.
De opere creationis generatim.

§ 63. De conceptu creationis.

1. Creatura aliquid producit imprimendo formam materiae seu subiecto praeexsistenti. Talis forma est aut substantialis (iuxta systema veterum de constitutione corporum), ut si ex vino influxu solis fit acetum, aut accidentalis, ut si artifex ex lapidibus construit domum vel sculpit statuam. Educitur effectus creaturae ex nihilo sui (effectus enim ut talis antea non erat), sed non ex nihilo subiecti (nam in subiecti formatione, adaptatione tota creaturae activitas versatur). Hoc sensu ethnici usurpabant vocabula „creare“ et *ποιεῖν*.

2. Actio divina creativa est productio rei ex nihilo non solum sui, sed etiam subiecti. Aliis verbis: Deus creando non causat solam formam in materia praeexsistente, sed etiam ipsam materiam, cui forma inhaeret, sine ulteriore praesupposito subiecto ex nihilo producit.

3. „Ex nihilo subiecti“ solet intellegi non solum de absoluto defectu materiae ex qua, sed etiam hoc alio sensu: Quidquid subiecto ita inhaeret, ut extra illud naturaliter exsistere non possit, non dicitur creari, etiamsi forte sola immediata Dei actione ex nihilo producitur, sed concreari seu ex subiecto (materia) educi. Ideo accidens numquam dicitur creari. Anima autem humana, quae immediata actione solius Dei ex nihilo producitur, recte dicitur creari, quia etiam sine corpore, cui naturaliter inhaeret, exsistere potest.

4. Est igitur creatio propria animae humanae et cuiusvis substantiae completae seu accidentibus ornatae, qualis in rerum natura exsistit. Ideo creatio vocatur etiam *οὐσίωσις*, substantiatio.

5. Quando de creatione mundi agitur, distingui solet creatio prima (seu sensu proprio), quae est productio materiae primitivae ex absoluto nihilo, et creatio secunda (seu sensu improprio), quae est materiae iam exsistentis transformatio, ut oriatur mundus dispositus (*κόσμος*). In sequente paragrapho probanda est creatio prima, seu ipsam materiam primitivam, ex qua (nunc fere omnibus concedentibus) mundus dispositus

naturali evolutione ortus est, ex nihilo sui et subiecti a Deo esse productam.

6. Dogmati creationis adversantur diversi errores: a) Antiquus dualismus, qui praeter divinum numen admittebat materiam increatam aeternam (Plato, Aristoteles). Sub speciali forma eum proponebant gnostici: Materia est mala ideoque a Deo, qui est bonus, non est ex nihilo creata, sed ab aeterno exsistit. Ad hunc errorem manichaei et priscillianistae addiderunt alium de deo malo, qui dominium in materiam malam exercet et Deo bono opponitur (Marcion). b) Pantheismus docet ipsum mundum esse divinitatem eiusque modificationes seu partes esse singulas res. c) Materialismus negat Dei exsistentiam et admittit solam materiam aeternam iuxta leges physicas continuo se evolventem.

§ 64. Deus mundum (materiam mundanam) ex nihilo creavit. D.

1. *In Scriptura* multa docentur, quae imprimis si simul sumuntur, creationem omnium rerum ideoque praesertim materiae informis invicte probant: a) Cum magna emphasi *dicuntur omnia a Deo facta esse.* Ergo etiam materia primitiva ideoque sine subiecto praeexsistente. Rom 11, 36: „Quoniam ex ipso [ut fonte τοῦ esse] et per ipsum [ut causam efficientem] et in ipso [εἰς αὐτόν = in ipsum ut finem] sunt omnia [τὰ πάντα]." Col 1, 16: „Quoniam in ipso condita sunt universa [τὰ πάντα]... omnia [τὰ πάντα] per ipsum et in ipso [εἰς αὐτόν] creata sunt." Apc 4, 11: „Quia tu creasti omnia [τὰ πάντα], et propter voluntatem tuam erant [i. e. facta sunt] et creata sunt." Sap 1, 14: „Creavit enim, ut essent omnia [ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα]." Io 1, 3; Is 44, 24. b) *Dicitur Deus esse ὁ ὤν,* Ehje, seu *ens per eminentiam* (Ex 3, 14), ideoque per suum esse a ceteris distinguitur. Atqui hoc non esset verum, si aliud ens a se (materia primitiva) exsisteret, quo Deus usus esset ad omnia producenda. Confirmatur ex eo, quod omnia cum Deo comparata dicuntur esse nihilum. Sap 11, 23: „Quoniam tamquam momentum staterae, sic est ante te orbis terrarum et tamquam gutta roris antelucani, quae descendit in terram." Is 40, 15: „Ecce gentes quasi stilla situlae et quasi momentum staterae reputatae sunt, ecce insulae quasi pulvis exiguus." c) *Dicitur Deus habere supremum dominium omnium rerum* ideo, quia omnia fecit. Atqui hoc non esset verum, si materia in suo esse independens esset a Deo. Iudith 16, 17: „Tibi serviat omnis creatura tua, quia dixisti, et facta sunt, misisti spiritum tuum, et creata sunt, et non est, qui resistat voci tuae." Esth 13, 9 10: „Domine, Domine, rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita, et non est, qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israel. Tu fecisti coelum et terram et quidquid coeli ambitu continetur." d) *Dicitur Deus esse primus ratione exsistentiae et operationis.* Apc 1, 8: „Ego sum α et ω, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui

venturus est, omnipotens." Atqui non esset primus neque ratione suae aeternae exsistentiae (primus stricto sensu est unicus) neque ratione operationis, si ab aeterno ei coexsisteret materia increata, a qua in productione rerum penderet. Operationem, qua res ex materia exsistente efficitur, habet etiam creatura.

2. Accedit *persuasio iudaica* aetate machabaeorum. 2 Mach 7, 28 mater machabaeorum filium alloquitur: „Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram et ad omnia, quae in eis sunt, et intellegas, quia ex nihilo [ἐξ *οὐκ ὄντων*] fecit illa Deus." Mulier illa ab auctore libri (v. 21) tamquam „repleta sapientia" laudatur.

3. *Traditio* antiquissima christiana est evidens. *Hermae Pastor* (Mand. 1, 1): „Primum omnium crede unum esse Deum, qui omnia creavit et consummavit et ex nihilo [ἐκ τοῦ μὴ ὄντος] fecit omnia, ut sint, et omnia capit, solus autem incapabilis est." *Aristides* (Apolog. 4): „Ad ipsa igitur elementa, o rex, accedamus, ut ea deos non esse demonstremus, sed corruptioni et mutationi subiecta atque ex nihilo in ortum producta esse iussu veri Dei." *Iustinus* (vel alius auctor; Cohort. ad graecos 22): „Necessarium puto et hoc animadvertere, quod non creatorem illum [Deum] Plato, sed opificem [δημιουργόν] appellat deorum; cum inter utrumque plurimum sit, ipsius Platonis iudicio, discriminis. Creator enim nulla re alia indigens sua virtute et potestate id, quod fit, efficit; opifex vero accepta ex materia condendi facultate opus suum construit." *Theophilus Antioch.* (Ad Autolycum 2, 4): „Plato et qui eum sequuntur, Deum quidem fatentur ingenitum et patrem et creatorem [ποιητήν] omnium esse; sed deinde statuunt duo esse ingenita, Deum et materiam, eamque Deo coaevam esse dicunt. Quodsi Deus ingenitus et materia ingenita, non iam Deus creator est omnium secundum platonicos, nec Dei constabit monarchia, quantum est iuxta illos. Deinde quemadmodum Deus, quatenus ingenitus, etiam immutabilis est, ita et materia, si esset ingenita, immutabilis quoque et Deo aequalis foret. Quod enim genitum est, verti et mutari potest, ingenitum autem nec verti potest nec mutari. Quid enim magni esset, si Deus ex materia subiecta mundum faceret? Opifex enim apud nos, cum materiam ab aliquo acceperit, ex ea quidquid placuerit, effingit. Dei autem potentia in eo spectatur, ut ex nihilo faciat quaecumque voluerit, quemadmodum animam et motum dare non est alterius cuiusquam praeterquam Dei."

4. Patet *ex ratione*. Si materia primitiva esset a se, in conceptu suae essentiae involveret exsistentiam. Atqui in conceptu eius exsistentia non continetur. Potest enim materia salva sua essentia cogitari non exsistens (sed non potest e. g. homo cogitari irrationalis). Praeterea deberet habere proprietates entis a se, esse simplex, infinita, immutabilis etc. Atqui talia de materia praedicare est aperta repugnantia in terminis.

5. *Ex definitionibus ecclesiae* huc pertinet praesertim *lateranense IV* („Firmiter"): Deus est „unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam." Idem repetiit *florentinum* contra manichaeismum sub diversis formis medio aevo grassantem (decretum pro iacobitis) et *vaticanum* (sess. 3, canones de Deo rerum omnium creatore), quod specialiter damnat etiam materialismum et pantheismum. Can. 2: „Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s." Can. 3: „Si quis dixerit unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s." Can. 5 (supra § 27, 4).

6. Ad haec nota: De creatione secunda sermo est Sap 11, 18: „Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quae creavit orbem terrarum ex materia invisa [ἐξ ἀμόρφου ὕλης], immittere illis [aegyptiis] multitudinem ursorum aut audaces leones." — Hebr 11, 3: „Fide intellegimus aptata esse saecula [mundos, τοὺς αἰῶνας] verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent [εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι]." Sensus est aut: ex ideis Dei invisibilibus seu ex nihilo (creatio prima), aut: ex materia informi et indigesta (creatio secunda). Cf. Gn 1, 2, ubi „inanis et vacua" a LXX vertitur ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.

§ 65. Nonnullae theses de creatione.

1. *Deus in creando fuit liber* (𝔇). Cf. supra § 27. Si necessario creasset, sequeretur absurdum, quod alium mundum creare non potest nisi hunc, ad quem faciendum necessitatus erat. Sed hoc est contra Dei omnipotentiam. Si enim id solum producere potest, ad quod efficiendum necessitatur, aliud, ad quod non necessitatur, non potest.

2. *Hic mundus non est absolute optimus,* ut docuerunt optimistae, praesertim *Leibniz,* iuxta quos Deus necessitatur ad absolute optima efficienda. Nam: a) Melior mundus certe est possibilis, e. g. ille, in quo non essent mala physica, qualis mundus hic fuisset, si Adam non peccasset. Eo ipso autem talis mundus melior produci a Deo potest. Secus Deus non esset omnipotens. b) Est autem hic mundus relative optimus, i. e. aptissimus ad suum finem seu ad illum gradum gloriae Dei externae obtinendum, quem Deus illi praestituit. Nam infinitae sapientiae est optima ad finem media eligere. c) Praeterea abusive et sensu latiore hic mundus potest dici optimus, quatenus omnia genera rerum continet, anorganica, vegetativa, sensitiva, rationalia, pure intellectualia, etiam ordinem supernaturalem gratiae, visionis Dei, unionem hypostaticam.

3. *Deus creavit solus immediate,* non per demiurgum, ut gnostici docuerunt. a) Clare patet ex *Scriptura.* In Gn 1 ens, cum quo vel per quod Deus creasset, non solum non commemoratur, sed cum magna emphasi iteratis vicibus dicitur Elohim omnia fecisse. Is 40, 12—14 26; 44, 24: „Ego sum Dominus faciens omnia, extendens coelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum." Is 45, 6 7: „Ego Dominus, et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia haec." b) *Patres* idem docent. *Athanasius* (Adversus arianos orat. 2, 21): „Omnia per Verbum facta sunt, quod sane non fecisset omnia, si ipsum quoque Verbum e rebus creatis esset. Nec enim vel angeli possunt creare, cum ipsi sint creati, licet ita senserint Valentinus, Marcion et Basilides, quorum vos aemulatores estis." *Basilius* (Adv. Eunomium 4, 3): „Potestas eadem non communis est facturae cum factore; nihil ergo commune est Patri cum Filio, ne creatio quidem, si factura, non genitura Filius est. *Augustinus* (De Genesi ad litteram 9, 15, 26): „Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam; solus enim unus cuiuslibet naturae, seu magnae seu minimae, creator est Deus, id est ipsa Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus." *Cyrillus Alex.* (Contra Iulianum 2): „Divinae gloriae maxime repugnat, quod alii existimentur posse creare et vocare ad exsistentiam ea, quae non erant. Non enim fas est dicere, quod ea, quae divinae et ineffabilis naturae propria et singularia sunt, aliquibus rerum ex ipsis creatarum naturaliter inesse possint. Sed hoc ei soli convenit et ad summam eius gloriam pertinet."

4. *Mundus non est ab aeterno,* sed habuit initium (𝔇). a) Patet ex *Scriptura.* Gn 1, 1: „In principio", i. e. quando Deus coepit agere ad extra, fecit materiam indigestam. Cf. Prv 8, 22; Eccli 24, 5. Alii loci, e. g. Ps 89, 2; Io 17, 5; Eph 1, 4, possunt intellegi de sola creatione secunda. b) *Patres*

hoc clare docent. *Tatianus* (Adv. graecos oratio 5): „Non caret initio materia quemadmodum Deus; nec Deo, ut principii expers, parem habet potestatem, verum creata est, nec ab alio facta, sed a solo universorum opifice producta." *Irenaeus* (Adv. haeres. 2, 34, 2): „Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita." *Tertullianus* (Adv. Hermogenem 17): „Unici Dei status hanc regulam vindicat, non aliter unici nisi quia solius, non aliter solius, nisi quia nihil cum illo. Sic et primus erit, quia omnia post illum; sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo, quia ex nihilo, ut illi quoque scripturae ratio constet." *Hippolytus* (Contra haeresim Noëti 10): „Deus solus cum esset, nihilque sibi coaevum haberet, voluit mundum efficere. . . . Nihil erat praeter ipsum." *Origenes* (De principiis 1, praef. 7): „Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit." c) Ex definitionibus ecclesiae huc pertinet *lateranense IV* contra albigenses (cf. supra § 64, 5). Quod fere ad verbum repetiit *vaticanum* sess. 3, cap. 1.

5. *Quaeritur secundum quod exemplar seu quam ideam Deus res effecerit.* Nam agens rationale rem producit iuxta exemplar sive mente conceptum, sive in charta depictum, sive in rerum natura exsistens (cogita architectum, statuarium). a) Exemplar ultimum cuiusvis rei est essentia divina ut imitabilis. Nam esse rei possibile seu ad exsistentiam perducibile in eo est, quod essentia divina hoc modo est imitabilis. Ergo quidquid producitur, ut imitatio essentiae divinae producitur. b) Exemplar proximum est conceptus rei efficiendae, quem intellectus divinus tamquam terminum suae cognitionis attingit (§ 20, schol.) et quem voluntas Dei producendum eligit. Hoc sensu ideae omnium rerum ab aeterno in Deo exsistunt. *Augustinus* (De diversis quaestionibus 46, 2): „Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quodsi hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est."

6. *Creatio est actus totius Trinitatis* (Ⓓ), sed Patri tamquam principio sine principio et Trinitatis fonti appropriari solet. Cf. § 58.

§ 66. Solus Deus creare potest.

1. *Patres hoc clare docent.* Angelis potentiam creandi abiudicant et contra arianos saepe ita argumentantur: Filius Dei creare potest, ergo non est creatura. Cf. supra § 65, 3.

2. *De ipso actu creationis nota:* a) Creatio non est actio transiens potentiae materialis, e. g. ut motus manus per securim in lignum translatus in ordine ad efficiendam statuam. Nam talis actio semper supponit subiectum, circa quod agat seu ex quo aliquid producat. Sed in creatione nullum est subiectum ex quo. b) Ad creationem debet concurrere actus voluntatis inter alia possibilia libere seligentis hoc determinatum possibile ut hic et nunc producendum. c) Est creatio actus spiritualis sive ipsius voluntatis sive potentiae spiritualis a voluntate distinctae. Nam actio transiens materialis excluditur (cf. a) et actio immanens sensitiva (e. g. appetitio sensitiva in nervis corporis elicita) extra se nihil producit, sed ad aliquid extra se producendum utitur virtutibus motivis, quarum actio est transiens materialis.

3. *Argumentum primum* potest esse: Perfectissimus modus productionis debet esse solius Dei proprius. Nam agere sequitur esse. Sicut esse Dei est

perfectissimum et unicum, ita et illa productio, quae est perfectissima, in solo Deo potest reperiri. Atqui perfectissimus producendi modus est productio ex nihilo sui et subiecti.

4. *Alterum argumentum* procedit ex comparatione actus creativi cum potentia productiva, quae eget subiecto ex quo. a) Haec altera (e. g. potentia faciendi statuam auream) tam late patet, quam patet materia ex qua (aurum) et potentia artificis. Limitatur solum per defectum ulterioris materiae ex qua et per consumptionem virtutis artificis. Supposita immani quadam massa auri et extraordinaria virtute in artifice, hic capax esset etiam maximam statuam conficiendi. b) Iam age, quod in subiecto per creationem ut talem ponitur (terminus formalis), est τὸ esse (exsistentia). Nam supposita subiecti exsistentia formam ulteriorem in eo ponit quaevis alia productio non creativa. Materia autem, ex qua τὸ esse educitur, est possibilitas. Ergo potentia creandi tam late patet, quam patet possibilitas. Sed haec numquam deest et in indefinitum ad esse semper perfectius se extendit. Deinde virtus creandi consumi non potest. Est enim spiritualis. c) Ergo videtur argumentandum: Qui potest creare ens quamvis exiguum seu dare τὸ esse rei minimae, potest creare ens quodvis in indefinitum maius. Sed talis potentia est infinita neque potest inesse nisi in natura infinita. Nam natura finita non potest esse radix (ratio) nisi potentiae finitae. Ergo solus Deus infinitus creare potest.

5. *Tertium argumentum:* Virtus productiva est eo maior, quo minor est aptitudo subiecti, ut ex eo aliquid fiat. Atqui aptitudo nihili, ut ex eo aliquid fiat, est infinite parva. Ergo vis productiva hanc infinitam ineptitudinem vincens seu ex mero nihilo aliquid producens debet esse infinite magna, i. e. divina.

6. Ex argumentis allatis apparet virtutem creandi non posse enti finito ita communicari, ut hoc evadat causa creationis principalis. Sed *neque instrumentalis causa creationis ens finitum potest esse* seu talis, quae habet quidem activitatem propriam, sed ut possit effectum producere, debet a causa superiore moveri et dirigi. Nam causa instrumentalis est cogitabilis solum in actione, qua in subiecto praeexsistente aliquid producitur, quia instrumentum natura ante activitatem causae principalis in materia ponit dispositionem praeviam ad formam. E. g. in ligno securis ponit sectionem, quam causa principalis ita debet dirigere, ut efficiatur mensa. Iamvero in creatione nullum est subiectum reale praeexsistens, ex quo aliquid fiat.

§ 67. Creatura aeterna repugnare videtur.

1. *Non agitur de aeternitate stricto sensu* seu de essentiali repugnantia omnis mutationis eiusque possibilitatis et initii et finis. Haec enim soli Deo competere potest. Quaevis creatura aut mutatur aut saltem potest mutari potestque esse et non esse. Quaeritur solum, utrum repugnet creatura carens initio. S. Thomas docet creaturam posse esse ab aeterno. „Mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest“ (Summa theol. 1, q. 46, a. 2). Ceterum in „Summa contra gentes“ (2, 38 in medio) rationibus, quibus possibilitas aeternae creaturae negatur, „probabilitatem“ concedit.

2. *Hunc mundum non posse esse ab aeterno ita patet:* In seriebus arborum, brutorum, hominum, quorum unus ab altero generatione descendit, debet perveniri ad membrum (arborem, brutum, hominem) non generatum, sed ortum immediata actione Dei, qui in materia correspondens principium vitae posuit. Nam non possunt omnia membra esse ab aliis generata, quia verum est arbores, bruta, homines ultimatim a Deo originem habere. Iamvero si hic mundus ab aeterno esset creatus, non esset ulla arbor, ullum brutum, ullus homo a Deo factus, sed omnia membra essent generata, quod repugnat. Ergo repugnat suppositum, i. e. aeterna mundi creatio. — Transmittimus quaestionem

de repugnantia multitudinis infinitae. Quam si definis cum Aristotele tamquam id, quod numerando seu extra accipiendo exhauriri non potest (§ 20, schol.), forsitan non videntur repugnare series, quae sunt infinitae ex parte ante et crescunt ex parte post et quarum una est altera maior (e. g. infinita series digitorum quinquies maior infinita serie manuum).

3. Itaque hic mundus non potest esse ab aeterno creatus. *Sed manet quaestio, an possibilis sit saltem aliqua aeterna creatura,* e. g. angelus, in sua essentia a temporalitate valde epuratus (§ 16, expl.). — Certe non valet argumentum: Interna possibilitas creaturae carèt initio. Ergo etiam eius exsistentia potest carere initio. Etiam possibilitas motus a tempore abstrahit caretque initio, et tamen quivis motus, si exsistit, necessario postulat initium motusque ab aeterno exsistens repugnat. Quod probatur exemplis supra (§ 3, A 2 b) allatis. Cogita ab aeterno Deum loco ignis creare angelum, quatenus suam virtutem actu applicat in tanta intensitate, quanta sufficit ad stuppam in momento destruendam. Actus destructivus durabit hinc totam aeternitatem, inde (spectata efficacia actus et natura stuppae) unum momentum. Vel cogita Deum ab aeterno creare angelum elicientem actum intellectus, qui vi suae intensitatis post horam cessare debet. Habes eandem contradictionem mutationis aeternae mere spiritalis.

4. *Et haec quidem consideratio suppeditare videtur solidam rationem,* qua repugnantia aeternae creaturae probari potest. Natura creata, quamdiu exsistit, tamdiu potest mutari, e. g. angelica natura quovis momento suae exsistentiae potest actum elicere vel ab elicito cessare. Haec potentia essentialiter et necessario consequitur naturam creatam. Ergo naturae creatae essentialiter repugnare debet aeterna exsistentia. Nam si ei essentialiter non repugnaret ab aeterno exsistere, neque ei essentialiter repugnaret ab aeterno agere seu mutari. Atqui hoc alterum repugnat. Ergo et primum.

5. In conceptu creaturae respectu Dei ordinario concipimus solam posterioritatem naturae (effectus prae causa). Sed inde non sequitur possibilitas aeternae creationis. Nam quaevis creatura in se essentialiter est mutabilis, etiamsi forte ipsa mutatio in ea impeditur. Et quia cum conceptu mutationis aeternitas pugnat, ideo quaevis natura finita, utpote essentialiter mutabilis, exigit initium seu dicit respectu Dei etiam posterioritatem temporis.

§ 68. De hexaëmero mosaico.

A.

1. In v. 1 Genesis sermo est de productione „coeli et terrae". Sed in v. 2 haec terra describitur tamquam materia indigesta (tohu wabohu). Coelum materiale (de spiritali non est sermo) demum in v. 6—8 dicitur esse a Deo formatum et nominatum. Ergo antea in v. 1 etiam coelum in statu chaotico intellegendum est. Itaque „coelum et terra" in v. 1 significat molem indigestam. In v. 2 coeli expressa mentio non fit, quia iuxta ideam veterum coelum erat hemisphaera solida, orbi terrae superimposita et aquas supra se ferens, ideoque tamquam pars terrae considerari poterat, in eius materia chaotica praecontinebatur et ex ea (v. 6 sqq) ortum est.

2. In v. 1 „creavit" est versio hebraici bârâ'. Haec vox in Kal semper quidem significat actionem divinam, scil. „facere, producere", non autem „aliquid praeexsistens transplasmare". Aliis verbis: Coniungitur semper cum accusativo rei effectae, numquam cum accusativo materiae transformandae. Ergo in v. 1 excluditur sensus: In

principio Deus materiam indigestam iam praeexsistentem (de cuius origine nihil enuntiaretur) transplasmavit modo in v. 3 sqq descripto.

3. Quamquam bârâ' non semper significat creationem primam (Gn 1, 21 27; 2, 4 designat creationem secundam), tamen in v. 1 creatio prima materiae chaoticae intellegi debet. Nam actio bârâ' circa materiam indigestam in v. 1 opponitur actibus divinis, quibus inde a v. 3. transformatio huius materiae (creatio secunda) describitur. Ideo dicit scriptor in v. 1: „*In principio* creavit Deus", i. e. antequam inde a v. 3 coepit opus transplasmationis seu creationis secundae. Ergo propter hanc oppositionem ipsa prima effectio materiae in v. 1 non potest esse transformatio ex alia mole, sed debet esse primitiva omnis materiae ex nihilo effectio seu creatio prima.

4. Ex scientiis naturalibus has propositiones tamquam solide probabiles ad cosmogoniam biblicam explicandam transsumimus: a) Iuxta theoriam a Kant et Laplace inventam omnes planetae, etiam terra nostra, orti sunt ex unico globo nebulari calidissimo, a quo rotante per vim centrifugalem decerpti sunt et in suo motu permanserunt. b) Sol et lux aderant, antequam terrae evolutio coepit, immo antequam terra a sole tamquam globo centrali rotante per vim centrifugalem decisa est. c) Terra primitus erat in statu calidissimo nebulari, deinde liquido, et tandem post maxima temporum spatia in superficie paulatim refrigerata est. d) Plantae et animalia eodem tempore simul evolvebantur. Nihilominus concedi potest et debet primas plantas ante animalia ortas esse (quia animalibus alimento sunt). e) Etiam post primam originem vitae organicae longissima tempora usque ad hodiernum terrae statum et hominis originem effluxerunt.

5. *Hexaëmeron biblicum duas magnas difficultates involvit:* a) Sol et luna cum stellis demum quarto die dicuntur esse formata. b) Tota terrae formatio usque ad statum hodiernum dicitur accidisse intra sexies 24 horas, et cum magna emphasi cuiusvis diei vesper et mane nominantur.

6. *Explicatio litteralis* haec habet: Formatio terrae revera intra sexies 24 horas completa est. Sol cum sideribus quarto die creatus est. Antea lux quaedam alia locum solis tenebat. Huic sententiae adhaerebant plurimi Patres et scholastici. Est quidem metaphysice possibilis, sed valde improbabilis. Nam: a) Contra omnes huius universi leges sol demum post partialem terrae formationem die quarto creatus esset (cf. 4 a b). b) Terrae refrigeratio et consolidatio geologica usque modo fit, sed lentissime. Ergo semper ita fiebat, neque ulla est ratio, cur per saltum giganticum die 2° et 3° hic processus acceleratus esset. c) In terra diversa strata geologica reperiuntur, quorum formatio hodiedum fit, tamen paulatim. Quodsi ex processu hodierno antiquam stratorum formationem diiudicamus, longissima temporum spatia effluxisse dicenda sunt, usquedum e. g. tractus coraliorum et carbonum formarentur. Neque ulla ratio apparet, cur interrupto lentissimo naturae cursu per saltum Deus omnia fecerit. d) In multis terrae

tractibus reliquiae petrefactae animalium et plantarum inveniuntur, dispositae iuxta legem gradationis cuiusdam a minus perfecto ad perfectius. Attendentes ad stratorum lentam formationem dicere debemus: Illi organismi diutissime ante hominem in terra vivebant. At propter cosmogoniam biblicam dicendum esset eos 2—3 diebus ante hominem ortos statimque iterum vita privatos et in stratis subterraneis ab ipso Deo in determinata dispositione reconditos esse. — Atqui haec omnia sunt fere incredibilia et ideo litteralis hexaëmeri explicatio relinquenda est. Neque iuvat provocare ad diluvium, quo strata terrae formata et organismi in iis reconditi essent. Nam diluvium erat catastropha geographice limitata, neque totam terram complexa est, neque tantam vim perturbativam simul et dispositivam habuisset.

7. *Theoria restitutionis* haec complectitur: Inter v. 1 et 3 inserenda est destructio mundi perfectissime dispositi, cuius prima creatio et formatio in v. 1 breviter tangitur et destructio in v. 2 indicatur: „Terra autem facta erat [quod תֹּהוּ וָבֹהוּ revera significare potest] inanis et vacua." Inde a v. 3 describitur restitutio illius mundi primigenii sexies 24 horis facta. Strata terrae et organismi petrefacti proveniunt a primitiva illa formatione, quae in v. 1 leviter innuitur et liberum campum scientiis naturalibus relinquit *(Buckland, Hengstenberg, Wiseman, Vosen)*. — At haec sententia est nimis simplex et simul fabulosa. Neque explicat, cur etiam lux simul die primo restitui debuerit et cur sol et sidera demum quarto die nominentur, quamquam per illam catastropham perturbata non sunt.

8. *Theoria concordantiae rigorosae* docet: Jom (dies) non necessario designat diem 24 horarum, sed generatim periodum, temporis spatium. Cf. „dies tribulationis" (4 Rg 19, 3), „dies peccatoris" (Ps 36, 13), „dies ultionis Domini, annus retributionum" (Is 34, 8), „dies" occisionis (Ez 7, 7). Mundus formatus est sex longissimis periodis, prout in Gn 1 describuntur, quarum una tota alteri toti successit (*Cuvier* et alii). — Sed haec explicatio iam non est conformis iis, quae scientia naturalis de historica terrae evolutione docet. Nam formatio singularum partium terrae solidae et marium (die 2° et 3°) cum evolutione animalium (die 5° et 6°) partim erat simul. Similiter evolutio plantarum (die 3°) non potest longo intervallo ante originem animalium (die 5° et 6°) collocari. Neque inter bruta licet distinguere duas periodos, quarum una tota post alteram totam effluxisset, ac si origo piscium et avium multo ante originem reptilium et quadrupedum ponenda esset.

B.

1. *Theoria concordantiae mitigatae.* a) Formatio mundi virtualiter distinguitur in sex processus partiales, qui maximam partem eodem tempore effluxerunt, sed quorum *initia* sibi invicem successerunt et ita seriem chronologicam efformant. Propter haec initia sibi succedentia Moyses illos processus vocavit dies. Per se poterat tota mundi formatio etiam in plures vel pauciores tales processus solum secundum

initia sibi succedentes dividi. Sed Moyses indicavit processus sex, ut doceret sex diebus laborandum esse et septimo quiescendum. Similiter Deus post sex illos labores sibi quoad initia chronologice succedentes requievit die septimo, qui hodiedum durat. Cf. Hebr 4, 3 4. b) Inter hanc theoriam et scientias naturales est sufficiens concordia, dummodo prae oculis habeamus (praesertim respectu diei 4[i]) Moysen secundum apparentiam et ad captum vulgi omnia describere. Non debet quaeri concordia nimis accurata, quia cosmogonia popularis strictae scientiae ad amussim respondere numquam potest. Neque oportet pro quovis ex sex diebus immediatam novam actionem divinam postulare. Haec necessaria est solum ad explicandam originem vitae organicae et corporis humani. Cetera secundum leges naturae praestabilitas Deo concurrente se evolverunt. c) Versus 1 narrat creationem primam materiae chaoticae in statu calidissimo nebulari. Terra tamquam pars eius decisa et rotans in statum liquidum condensatur. Globus terrestris densissima nebula ita obvolutus est, ut lux solis ad eius superficiem liquidam non pertingat (v. 2). — Postea nebula paulatim extenuatur, et lux in terrae superficie perceptibilis fit (dies primus). — Deinde nebula terram tegens levior fit et in altum ascendit, ita ut videatur portari supra hemisphaeram quandam, quam veteres coelum esse finxerunt. Haec secundum apparentiam popularem dicta sunt. Hemisphaera quidem talis solida non exsistit, sed nubes lege naturali in aëre portantur, et spatia mundana oculo humano in forma hemisphaerica apparent (dies secundus). — Interea etiam in ipsa liquida terrae mole separatio massae solidioris a fluente paulatim ita processerat, ut tellus e medio oceani eminere inciperet. Deus semina vitalia plantarum tunc in materia posuit (dies tertius). — Mox densae nubes supra terram elevatae totaliter disrumpuntur, et sol, luna ac stellae in firmamento apparent eorumque motus iuxta leges suas in terra perceptibilis fit. Secundum vulgarem apparentiam res ita se habet, ac si sidera tunc demum in coelo posita essent (dies quartus). — Tunc etiam animalia aquatica et praesertim immania reptilia saurica, pisces et aves, quorum vestigia sat multa in inferioribus terrae stratis inveniuntur, evolvi incipiunt (dies quintus). — Postea etiam species superiores brutorum oriuntur, et tandem homo a Deo formatur (dies sextus).

2. *Explicatio idealis.* a) „Jom“ in Gn 1 non significat periodos, sed mere ideales partes cosmogoniae (ut si quis e. g. vitam regis describit non chronologice, sed systematice, facinora eius bellica, deinde politica etc.). Tota formatio terrae in sex labores seu opera Dei sine ullo respectu chronologiae successivae dividitur. „Dies“ ab orientalibus adhibetur e. g. ad designandum proelium. Cf. „dies Madian“ (Is 9, 4), i. e. proelium contra madianitas. Similiter in Gn 1 „dies“ significat laborem seu opus quoddam determinatum Dei. Ostenditur, quomodo Deus sex labores perfecerit et ità quasi sex diebus laboraverit. Post sex labores requievit, et haec Dei requies usque modo durans vocatur „dies“ septimus, ut statuatur analogia cum sabbato israelitico. b) Illi

sex labores respondent divisioni mundi, quae israelitis forsitan notissima erat. In universo visibili distinguebantur spatia et „exercitus", i. e. entia in spatiis mota vel se moventia. Ideo legimus Gn 2, 1: „Igitur perfecti sunt coeli et terra et omnis exercitus [hebr.] eorum." Lectio vulgatae et LXX (ornatus, κόσμος) est improbabilis. Antea formantur spatia, postea in iis exercitus collocantur. Primo die oritur spatium mundanum lucidum, secundo spatium aërium et aquosum, tertio spatium terrestre. Quia plantae localiter non moventur, formatio earum ad formationem spatiorum pertinet. — Post spatia producuntur exercitus. Ideo demum die quarto, non antea, ponuntur exercitus in spatio mundano, i. e. sidera (cf. Is 40, 26; Ier 33, 22 hebr.). Die quinto spatium aërium et aquosum suos exercitus (aves, pisces) accipit. Tandem die sexto oriuntur exercitus terrae (bruta superiora, homo).

3. Utraque theoria praecedens probabilitate praestat. Praesertim ope explicationis idealis cosmogonia biblica ab omnibus impugnationibus scientiae naturalis salva fit. „Jom" longam periodum metaphorice sine dubio significare potest. Sed etiam altera interpretatio (labor, opus) probabilitate non caret. Neque ex Ex 20, 11 sequitur, quod creatio mundi necessario dicenda est accidisse sex spatiis chronologicis. Nam sive dies Dei ibi significant labores divinos sine respectu successionis temporalis, sive longas periodos, in utroque casu parallelismus cum diebus civilibus hebdomadis israeliticae imperfectus est et extenuatus. Quia igitur perfectio parallelismi semper deficit, explicatio mere idealis „diei" Dei aeque licet atque interpretatio latior chronologica.

4. Unum in nulla theoria sufficienter explicatur, cur sexies cum magna emphasi dicatur: „Et factum est vespere et mane, dies primus" etc. Quod videtur innuere diem 24 horarum („vespere" ponitur ante „mane", quia orientales diem civilem vespere incipiunt). a) In re difficili non est a limine spernenda haec explicatio (cf. *E. de Gryse,* De hexaëmero, Bruges 1889): Laboribus Dei respondent sex dies hebdomadae israeliticae. Verba illa sexies repetita directe non referuntur ad „diem" divinum cosmogonicum, sed sensus est: Et per laborem Dei primum factum est (i. e. institutum est) primum vespere et mane hebdomadae israeliticae seu eius primus dies fixus est, et ita porro. Similiter Gn 2, 2 brachylogia quaedam exstat: Deus initio periodi, quae septimo diei israelitico respondet, opus suum perfecit et durante hac periodo, quae septimum diem israeliticum praesignificat, requievit et hunc diem israeliticum sanctificavit. b) Sed quia haec interpretatio est artificiosa, alii vespere et mane metaphorice intellegere malunt de statu initiali indigesto et finali ordinato correspondentis processus mundani.

5. Hanc ultimam difficultatem solvit *theoria visionis:* Deus Adamo cosmogoniam sex visionibus revelavit. Iterata mentio vesperi, mane, diei referri potest ad sex dies (noctes), quibus Adam illas visiones habuit. Vel (quod patronis huius theoriae magis placet) ipsae sex visiones in se habebant figuram sex dierum ideoque Adam in ipsa

sua visione vidit vespere et mane. — Haec explicatio in ipso textu sacro nullum fundamentum habet et coniungi debet cum una ex theoriis praecedentibus (B 1 vel 2). Nam quaeritur: Quid illis sex visionibus in ipso processu cosmogonico respondet? Aut partes mere ideales (sex labores Dei) aut periodi quaedam chronologicae.

6. Iam *Augustinus* (De Genesi ad litteram l. 4) theoriam quandam visionis statuerat: Deus mundum i. e. materiam indigestam cum seminibus vitalibus creavit in momento. Provocat ad Eccli 18, 1: „Creavit omnia simul" (sed graecum κοινῇ explicationem temporalem respuit, et sensus est: Deus creavit omnia omnino sine exceptione). Postea ordo et forma rerum iuxta leges naturae se evolverunt. Porro huius evolutionis seu cosmogoniae notitiam Deus sex visionibus (actibus cognoscitivis) angelis communicavit, et ita quidem, ut de quovis processu partiali per visionem repraesentato haberent angeli duplicem cognitionem, „vespertinam" (obscuriorem) ope idearum naturalium et „matutinam" (clariorem) ope visionis beatificae in Deo.

§ 69. Deus omnes res immediata actione in esse conservat.

1. Patet *ex ratione:* Creatura, quamdiu exsistit, quovis momento debet habere rationem sui esse. Non habet eam in se, quia tunc esset ens a se, quod repugnat. Ergo in alio. Non in causa creata. Nam ab ea aliquo modo producitur in origine, sed non conservatur in duratione sui esse. Nam causa efficiens post originem rei productae influxum productivum in eam iam non exercet. Ergo non restat nisi conclusio: Creatura quaevis post originem suam habet totalem et immediatam rationem sui esse in solo Deo. Actio Dei, qua creaturas in esse conservat, vero sensu est continuata creatio. Quasi tenet Deus rem suo influxu, ne in nihilum labatur.

2. *Ex Scriptura* huc pertinet Hebr 1, 3: „Portansque omnia [Filius ut Deus] verbo virtutis suae." Col 1, 17: „Et ipse [Filius Dei] est ante omnes, et omnia in ipso constant [*καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*]." Sap 1, 7 dicitur spiritus Dei omnia continere. Vulg. minus bene: „Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis." Melius LXX: „*Πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.*" Spiritus Dei, qui omnia implet et in esse sustinet, scit, quid quivis homo loquatur, praesertim blasphemus Deo maledicens (v. 6). Sap 11, 26: „Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? Aut quod a te vocatum [productum] non esset, conservaretur?"

3. *Ex Patribus* exemplo sit *Irenaeus* (Adv. haer. 2, 34, 3): „Omnia, quae facta sunt, initium facturae suae habent et perseverant, quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit." *Augustinus* (De Genesi ad litt. 5, 20, 40): „Sic credamus vel, si possumus, etiam intellegamus usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant."

§ 70. Deus cum actionibus creaturarum immediate concurrit.

1. „Deus concurrit" significat: Actionem creaturae immediate comproducit. *Ex ratione* clare constat: a) Agere sequitur esse; i. e. creatura

immediate pendens in suo esse a Deo tamquam a causa non potest dare actui suo (qui est eius effectus) esse perfectius quam habet ipsa. Iamvero daret, si τὸ esse actus non aeque immediate penderet a Deo ut ipsa creatura, quae agit. Nam esse immediate independens a Deo (suprema causa) certe esset perfectius quam immediate pendens. Ergo actus creaturae pendet in suo esse immediate a Deo, i. e. Deus cum creatura eum immediate comproducit. b) In actu creaturae debet distingui τὸ esse (exsistentia) et modus essendi (cf. § 24 A 2). Nulla potentia creata suum actum (tamquam suum effectum) producere potest sub ratione formali τοῦ esse. Hoc enim est solius Dei. Nam qui potest dare τὸ esse alicui rei vel minimae, habet potentiam creativam infinitam (cf. § 66, 4 5). Ergo potentia creata ad actum suum producendum eget Deo comproducente, a quo est τὸ esse actus. Modus autem essendi est etiam a potentia creata, sed non ab ea sola, quia eum in nuda sua essentia formaliter aut eminenter non praecontinet. c) Recole argumentum pro exsistentia Dei ex actione rerum (§ 2 C), quo probatur necessario exsistere ens, quod actiones omnium rerum comproducit. Series illa comproducentium intermediorum, quam ibi disputationis gratia inter initialem agentem creatum et ultimum comproducentem Deum statuimus, tollenda est, quia non sunt multiplicanda entia sine necessitate, et quia tota series est ad comproducendum imbecillis. Nam ipsa actio initialis agentis iam debet comproduci sub ratione τοῦ esse (cf. b), quod praestare potest solus Deus.

2. *Patres* nonnulli clare loquuntur. *Hieronymus* (Dialogus adv. pelagianos 1, 3): „Si in singulis rebus, quas gerimus, Dei utendum est adiutorio, ergo et calamum temperare ad scribendum et temperatum pumice terere, manumque aptare litteris, tacere, loqui, sedere, stare, ambulare, currere, comedere, ieiunare, flere, ridere et cetera huiusmodi, nisi Deus iuverit, non poterimus." *Augustinus* (De Gen. ad litt. 5, 20): „Sunt, qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, Deum autem nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini: ‚Pater meus usque modo operatur'."

3. *In Scriptura* multa immediatae Dei actioni tribuuntur, quae a causis creatis fiunt. Ps 146, 8: „Qui operit coelum nubibus et parat terrae pluviam, qui producit in montibus foenum et herbam servituti hominum." Iob 10, 8 sqq: „Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu" etc. Mt 6, 30: „Si autem foenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos, modicae fidei?" — Sensus esset nimis tenuis, si haec intellegerentur de sola mediata causatione divina, vi cuius Deus olim condidit leges naturae, iuxta quas nunc omnia fiunt. Nam e. g. non dicimus artificem cooperari cum machina ex hoc solo, quod eam fecit legesque constantes ei indidit, secundum quas ipsa suam activitatem exercet.

4. Ex hac doctrina exsurgit quaestio gravissime inter theologos disputata de concursu Dei cum volitione libera creaturae. Cf. § 24.

CAPUT II.
De creatione hominis.

§ 71. Corpus Adami non evolutione ex bruto ortum, sed immediata Dei actione formatum est.

Explicatur. 1. Supponimus narrationem Gn 1, 26 sqq et praesertim 2, 7 18 sqq secundum substantiam esse historicam, non meram metaphoram legendariam. Hoc supponit etiam s. Paulus; cf. 1 Tim 2, 13 („Adam enim primus formatus est, deinde Heva") et 1 Cor 11, 8 („Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro"). Idem docet traditio. Porro ad substantiam illius narrationis certe pertinet, quod Deus immediata quadam actione sua protoparentes formavit. Hoc sine dubio auctor narrationis lectori studiose inculcare vult.

2. Supponimus animam primi hominis non esse ex materia ortam per evolutionem. Hoc constat primo philosophice ex animae spiritualitate. Sicuti enim animae ceterorum hominum a Deo creari debent (cf. § 78), ita etiam creatae sunt animae protoparentum. Secundo probatur ex Gn 2, 7 coll. Eccle 12, 7, ubi pars vitalis hominis opponitur materiae corporis ipsique dicitur a Deo superaddita. Quae animae superadditio non potest esse eius evolutio ex materia seu terra, sed immediata actio productiva divina, quam Gn 2, 7 exprimit per „inspiravit", Eccle 12, 7 per „dedit illum".

3. Reicimus opinionem *Mivart* (On the genesis of species, London 1871; Lessons from nature, London 1876) dicentis non quidem animam sed corpus Adami secundum systema darwinisticum evolutione ex bruto ortum esse Deumque corpori simiae animam rationalem inspirasse. Quae opinio nunc iterum in Germania paulatim fautores nanciscitur.

4. De darwinismo vide in philosophia. Systema istud, etiamsi non extenditur ad originem corporis humani (ne dicam animae, quod metaphysice repugnat), probabilitate nequaquam praestat. Triplex enim illa lex selectionis naturalis, variabilitatis, transmissionis hereditariae revera in natura rerum exsistit, sed solum intra arctos limites unius eiusdemque speciei, ex qua numquam altior species evolvitur. Darwin vero legem illam triplicem ita exaggeravit, ut ex possibilitate haud indubia inferret ipsum factum evolutionis specierum organicarum (animalium, plantarum) omnium ex specie quadam infima.

Probatur. 1. *Gn 2, 9* („Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu"), ubi de origine plantarum agitur, „de humo" significat causam materialem immediatam, qua Deus usus est ad plantas efformandas (addito principio vitali). Ergo etiam Gn 2, 7 („Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem") „de limo terrae" significat causam materialem immediatam, qua Deus ad efformandum corpus Adami usus est.

2. *Gn 2, 19* („Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus coeli adduxit ea ad Adam") „animantia" et „volatilia" dicuntur „de humo" esse formata, ut Adami corpus Gn 2, 7 „de limo terrae". Per „animantia" et „volatilia" designatur mundus brutorum ut talis in cumulo consideratus, quatenus opponitur homini (v. 20: „Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius"). Atqui mundus brutorum ut talis ortus est „de humo" ut de materia immediata. Ergo propter parallelismum etiam Gn 2, 7 „de limo terrae" designat causam materialem immediatam. Haec conclusio valet, etiamsi intra species brutorum evolutionem darwinisticam admittis. Nam Gn 2, 19 sermo est de ultima origine mundi animalis ut talis, et haec dicitur esse a Deo causata „de humo" saltem hoc sensu, quod initialis species brutorum inde immediate orta est. — Tunc solum argumentum non valeret, si liceret admittere evolutionem infimae speciei animalis ex planta, quia „de humo" nullo modo designaret immediatam materiam ex qua. Sed talis suppositio est philosophice absurda. Praeterea Gn 2, 9, ubi de plantis agitur, „de humo" est materia immediata ex qua. Ergo propter parallelismum etiam Gn 2, 19. Tandem non apparet, cur scriptor in Gn 2, 19 „de humo" addidisset, si mundus brutorum immediate non de terra, sed de planta ortus esset.

3. *Gn 2, 7* „inspiravit" designat Dei actionem immediatam, non evolutionem ex brutis. Ergo etiam „formavit".

4. *Gn 2, 21* Eva immediate e costa viri aedificatur et 2, 23 dicitur de viro sumpta: „Haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est." Adam 2, 7 dicitur quoad corpus e limo terrae formatus et 3, 19 de terra sumptus: „In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumptus es, quia pulvis es et in pulverem reverteris." Ergo propter parallelismum etiam in origine Adami limus terrae est causa materialis immediata, sicut costa viri respectu Evae fuit causa materialis immediata.

5. Eva appellatur *virago* (ishshâ), quia de viro (ish) sumpta est. Adam vocatur homo (adam), quia ex terra (adamâ) sumptus est. Atqui sumptio Evae ex viro fuit immediata. Ergo etiam sumptio Adami de terra. — Ita non necessario affirmatur originariam vocis „Adam" significationem esse revera „vir de terra sumptus", sed mere vulgarem explicationem ab auctore narrationis adoptatam.

6. *Gn 3, 19* inter „revertaris in terram" et „de qua sumptus es" est oppositio, et sensus est: Quia et sicut de terra sumptus es, ideo et ita in terram reverteris. Atqui non rediit Adam in terram per successivam transformationem in diversas species brutorum. Ergo neque ita ortus est.

7. *Confirmatur ex narrationis sollemnitate,* qua Deus introducitur ante hominis creationem quodammodo consilium secum iniens (Gn 1, 26): „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram." Quae abstrusa et ridicula evadunt, si supponimus Deum simiam adultam,

e. g. gorillam, occidisse, ut cadaveri beluino animam rationalem inspiraret. Tunc decuisset etiam Evam tamquam sexum inferiorem formatio ex bruta femella, non ex costa viri.

8. Etiam *posteriores libri Scripturae* narrationem Genesis de immediata formatione Adami ex limo terrae explicant. Eccle 12, 7: „Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum." Atqui spiritus seu anima immediate a Deo procedit ut a causa (efficiente). Ergo etiam corpus immediate processit saltem in uno homine Adamo a terra ut causa (materiali). Sap 7, 1: „Sum quidem et ego mortalis homo, similis omnibus, et ex genere terreni illius, qui prior factus est [*γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου*]." Eccli 33, 10: „Et omnes homines de solo et ex terra, unde creatus est Adam [*καὶ ἄνθρωποι πάντες ἀπὸ ἐδάφους, καὶ ἐκ γῆς ἐκτίσθη Ἀδάμ*]." Tob 8, 8. — Haec iterata et emphatica repetitio originis Adami ex terra sensu careret, si ex bestia ortus esset. Cur numquam et nullibi in Scriptura dicitur ortus ex bruto, sed semper de terra?

9. *Patribus* nihil magis est alienum quam talis darwinismus mitigatus. *Irenaeus* (Adv. haer. 5, 3, 2): „Sumpsit Deus limum de terra et formavit hominem." *Aphraates* (Demonstrationes 8, 6): „Deus ab initio creans hominem de pulvere eum finxit et erexit eum." *Ioannes Chrys.* (In Genes. homil. 13, 1): „‚Et formavit Deus hominem'. Vide, quomodo verborum attemperatione, quibus ob nostram infirmitatem usus est, simul et modum creationis doceat et diversitatem, qua, ut humano more loquar, veluti Dei manibus formatum ipsum indicat, sicut et alius propheta dicit: ‚Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me'."

§ 72. Totum genus humanum ab Adam et Eva originem habet.

Nonnulli antiquitus asserebant ante Adam alios homines fuisse (praeadamitas), sed eorum genus diluvio periisse. Talia praesertim docuit calvinista gallus *Isaac de la Peyrère* in libro (1655), qui inscribitur: „Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi." Postea catholicus factus suum errorem videtur revocasse. Nostra aetate multi rerum naturalium periti opinantur differentias inter diversos homines (albos, flavos, nigros, rufos) supposito uno pari protoparentum explicari non posse ideoque postulant plura paria protoparentum (coadamitas). Doctrinae revelatae non videtur repugnare hypothesis ficta a *Fabre d'Envieu,* iuxta quam aliud genus hominum ante Adae creationem exstitit et interiit.

1. In *Gn 2,* ubi ex professo origo generis humani docetur, unicum par protoparentum indicatur. Ergo aliud non exstitit. Coniunge Gn 2, 5 (homo non erat) et 2, 7 (Deus fecit Adamum) et 2, 20 (Adam non invenit adiutorem similem sibi) et 2, 21 22 (creatur Eva, ne Adam sit solus) et 3, 20 (Eva est mater „cunctorum viventium").

2. *Act 17, 26* Paulus dicit in Areopago: „Fecitque [Deus] ex uno [*ἐξ ἑνὸς αἵματος*] omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae."

3. *Dogma peccati originalis* postulat originem omnium hominum ab Adamo, quia hoc peccatum, quod omnes homines (excepto Christo eiusque matre) afficit, generatione ab Adamo propagatur.

4. *Ex Patribus* exemplo sit *Lactantius* (Instit. 6): „Si ab uno homine, quem Deus finxit, omnes orimur, ergo consanguinei sumus, et ideo maximum scelus putandum est odisse hominem vel nocentem." *Ambrosius* (De paradiso 10, 48): „Nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus unam in viro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani." *Augustinus* (In Ioann. 9, 10): „In ipso exordio Adam et Eva parentes omnium gentium erant, non tantummodo iudaeorum; et quidquid figurabatur in Adam de Christo, ad omnes utique gentes pertinebat, quibus salus est in Christo."

5. *Seposita revelatione hoc solum affirmari potest:* a) Quod in animalibus semper probat unitatem speciei, est ulterior indefinita fecunditas prolis ortae ex coniunctione individuorum, de quorum differentia quaeritur. Non potest enim se ulterius in indefinitum propagare (nisi forte in unam alteramve generationem) individuum ortum ex patre et matre diversarum specierum, e. g. mulus, qui nascitur ex equo et asina. Sed matrimonium inter homines colore, formatione cranii etc. maxime ab invicem distantes per generationes sequentes filiorum, nepotum etc. sine fine est fecundum. Ergo omnes homines constituunt unam speciem. Ergo non postulant nisi unum par protoparentum. Nam tunc solum non liceret reducere omnes ad unum par, si constituerent plures species, non solum plures varietates. b) Omnes differentiae formationis corporis, coloris etc. sunt mere accidentales et continuato per tot saecula influxu externo, praesertim climatico, ex communi specie oriri potuerunt. Verum est in picturis antiquissimis aegyptiacis aethiopes iam esse tam nigros quam hodie. Sed probabiliter antiquissima aetate praehistorica organismus humanus influxibus externis minus resistebat quam nunc et facillime diversarum regionum condicionibus se accommodabat. c) Si quodlibet par coniugum sex filios gigneret, post 450 annos ex uno pari adessent plus quam 2000 millionum hominum. Ergo post tot milia annorum possunt exsistere 1500 milliones. d) Diversitatem linguarum necessario postulare plures linguas originarias probari non potest. Geographicas autem difficultates expansioni generis hominum ab uno puncto per totum orbem nullas obesse passim conceditur.

§ 73. De antiquitate generis humani.

1. Tota res pendet a quaestione, quantum temporis ponendum sit inter Abraham et creationem Adae. *Ex Scriptura res dirimi non potest,* quia a) numeri sunt incerti et in diversis Genesis recensionibus diverso modo traduntur. b) Non constat, an non sint omissae generationes. E. g. Ios 22, 20 occurrit Achan, filius Zare, qui iuxta 7, 18 est filius Charmi, filii Zabdi, filii Zare. Mt 1, 8 Ioram dicitur genuisse Oziam, quamquam de facto genuit Ochoziam, qui genuit Ioam, qui genuit Amasiam, qui genuit Oziam (Azariam).

2. Cum Abraham esset 75 annos natus, migravit ex Mesopotamia (Gn 12, 4), et paulo post accidit invasio regum Mesopotamiae in Palaestinam, inter quos

fuit Amraphel (Gn 14), i. e. Hammurabi, celeberrimus rex Babyloniae, qui iuxta tabulas cuneiformes videtur regnasse ca a. 2100 (2123—2081?). His suppositis secundum diversos fontes diversi numeri usque ad Christum computantur. Etiam in sequente tabula non omnia ad amussim et accurate exhiberi possunt:

	Cod. Samaritanus	Hebr.	LXX	
A creatione Adae ad diluvium . .	1307	1656	2242	(Iosephus Flav. 2256)
A diluvio ad nativitatem Abrahae	942	292	1172	
A nativitate Abrahae ad invasionem Amraphel	ca 80	80	80	
Ab invasione Amraphel ad Christum	ca 2100	2100	2100	
A creatione Adae ad Christum . .	4429	4128	5594	

3. *Inscriptiones cuneatae et aegyptiacae* sunt unicus fons, ex quo cum aliqua probabilitate praeter Scripturam aliquid erui potest, quia nobis praebent originalia documenta remotissimae antiquitatis. Libri indorum et sinensium, quamquam dicuntur esse antiquissimi, talem fidem mereri non videntur, quia per manus hominum ad nos pervenerunt, qui ad nutum nova addere vel originalia mutare potuerunt.

4. Nabonedus, ultimus Babyloniae rex (555—539), in urbe Sippar invenit inscriptionem Naram Sin, filii Sargonis, regis Agade, quem 3200 annis ante se vixisse dicit. Haec indicatio chronologica fidem meretur. Nam babylonios accuratos computus de chronologia instituisse multa exempla, quae ex monumentis ipsis examinare possumus, clare ostendunt. Praeterea inventae sunt inscriptiones originales Sargonis regis et Naram Sin, filii eius, quas antiquissimas esse docet character archaicus scripturae. Etiam ea historica esse probata sunt, quae copiae cuneiformes posterioris aetatis de illis regibus narraverunt, eos totam Syriam subiecisse et usque ad Cyprum pervenisse (in qua insula inscriptio Naram Sin inventa est). Ergo regnaverunt ca a. 3800 a. Chr. Nonnulli docti Nabonedo plenam fidem non praebentes regnum Sargonis ponunt versus a. 3000 a. Chr. Sed iam ex anteriore aetate (ante Sargonem) novimus multos principes sumericae gentis, quae ante antiquissimos semitas Babyloniam incoluit. Itaque iam ca a. 4000 a. Chr. in Babylonia sat magnam culturam floruisse historice est valde probabile. Artes et scientias (nonnullas practicas) apud illos homines primitivos celerrimo progressu ad summum fastigium ascendere potuisse docet posterius exemplum graecorum. Unde diluvium poni potest versus a. 5000 a. Chr. et creatio Adae ca 6300—7200 a. Chr. Et ita quidem secundum aestimationem in inscriptionibus cuneatis fundatam aetas generis humani totalis videtur attingere 8000—9000 annorum.

5. Considerationes astronomicae (cf. Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie, Berolini 1904) docent calendarium veterum aegyptiorum introductum esse circa a. 4240 a. Chr. Ergo iam tunc in Aegypto sat magna cultura floruit. Menes, rex historicus, a quo incipit prima dynastia regum Inferioris et Superioris Aegypti, regnasse videtur ca a. 3300. Diluvium igitur etiam aegyptiacis monumentis inspectis rationabiliter poni potest ca a. 5000 a. Chr. — Ultra 10 000 annorum in aestimanda antiquitate generis humani nimis procedi non debere fatentur etiam sobrii inter geologos.

§ 74. Homo non habet plures animas, sed unam. D.

Ponitur haec thesis praesertim contra gnosticos, *Apollinarem, Günther,* qui (post Platonem tres animas distinguentem) praeter corpus in homine statuunt duplicem animam, inferiorem (*ψυχήν*), quae est principium vitae sensitivae et vegetativae, et superiorem rationalem (*νοῦν*). Simile quid saec. XIII videtur docuisse *Petrus Ioannis Olivi*

O. Minorum, scil. animam humanam non esse solum virtualiter, sed etiam formaliter triplicem (habere tres partes reales). *Scotus* in opusculo „De rerum principio" hanc sententiam refellit et describit verbis, quae esse ipsius Petri ostendunt fragmenta operum eiusdem Olivi in bibliotheca borghesiana Romae inventa et a card. Zigliara O. Praed. edita (De mente concilii viennensis, Romae 1878).

1. Patet *ex Scriptura:* a) Iuxta Gn 2, 7, ubi ortus hominis ex professo narratur, fit compositio ex „limo terrae" et „spiraculo vitae", et ita oritur ens non solum vivens, sed etiam rationale. Nam 1, 27 idem homo dicitur factus secundum imaginem et similitudinem Dei et iubetur dominium mundi exercere. Certe supponi debet in illa narratione non esse omissam partem essentialem, qua homo a brutis distinguitur, animam rationalem. Ergo homo non constat nisi ex duabus partibus re distinctis, ex corpore et una anima eaque rationali. b) Iuxta Eccle 12, 7 mors hominis fit per resolutionem in duas partes, pulverem seu corpus, quod in terra corrumpitur, et spiritum, qui revertitur ad Deum. Ergo non est in homine nisi una anima. c) Mt 10, 28: „Et nolite timere eos, qui occidunt corpus [τὸ σῶμα], animam autem [τὴν δὲ ψυχήν] non possunt occidere; sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam." Christus loquens de violenta hominis in partes resolutione non agnoscit nisi duas, corpus et unam animam. Ergo alia non est admittenda. d) Paulus, ut significet totum hominem, enumerat solum duas partes, σῶμα et πνεῦμα. 1 Cor 7, 34: „Et mulier innupta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu." 2 Cor 7, 1: „Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus." e) Ideo „anima" et „spiritus" in Scriptura passim identificantur. E. g. „exhalare animam" (Thr 2, 12) est idem atque „emittere spiritum" (Mt 27, 50). Homo vivit, si „spiritus" (Lc 8, 55) vel „anima" (Act 20, 10) in eo est. Facere, ut aliquis moriatur, est „repetere animam" ab eo (Lc 12, 20) vel accipere spiritum a visceribus eius (Bar 2, 17).

2. *Ex Patribus. Iustinus* (vel alius auctor; De resurr. 8): „Ecquid enim aliud est homo quam ex anima et corpore animal rationale [ζῷον λογικόν]? An anima singulatim est homo? Nequaquam, sed est hominis anima. Num ergo corpus homo dicetur? Minime, sed hominis corpus dicetur. Quare si neutrum horum singulatim est homo, sed quod ex amborum complexu constat, nominatur homo, si et Deus ad vitam et resurrectionem hominem vocavit, non partem eius, sed totum, hoc est animam et corpus vocavit." *Athenagoras* (De resurrectione mort. 15): „Nam si omnis communiter hominum natura ex anima immortali constat et corpore, quod cum anima in creatione coniunctum est" etc. *Gregorius Nyss.* (De hominis opificio 14): „Ceterum etsi superiore oratione declaratum est triplex esse in vivendi facultate discrimen, ut alia sit vita, quae quidem nutriatur, expers tamen sit sensus, alia et nutriatur et sentiat, careat autem facultate rationis, alia denique et ratione utatur et perfecta sit perque facultates ceteras omnes diffusa, ut et in iis exsistat et tamquam eximium quiddam intellegentiae vim habeat; nemo tamen idcirco existimet tres in humano opificio animas exsistere, seorsum certis quasi limitibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis conflatam putare debeamus. Nam vera et perfecta anima reapse unica quaedam est, intellegens,

immaterialis, sed per sensus naturae illi crassae mixta." *Augustinus* (De civ. Dei 13, 24): „Homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen."

3. *Ex documentis ecclesiasticis.* Cum *Apollinaris,* episcopus laodicenus († ca 390), docere coepisset, Christum habere quidem ψυχήν, sed nullum νοῦν, cuius locum tenuisset Verbum, auctoritas ecclesiastica reclamans statuit Christi humanitatem componi corpore et anima rationali et ideo Christum esse perfectum hominem. *Constantinopol. III* confitetur Christum esse „Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore . . . consubstantialem nobis secundum humanitatem". *Constantinopol. IV* can. 11: „Vetere et novo testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deiloquis Patribus et magistris ecclesiae eandem opinionem asseverantibus in tantum impietatis quidam . . . devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare . . . pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus . . . talis impietatis inventores . . . magna voce anathematizat" etc. Symbolum *athanasianum:* „Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus." Cf. § 75, 5.

4. *Ex ratione:* a) Unum idemque subiectum („ego") ad se refert per conscientiam (actum intellectus) omnes actus vitales. Quod non explicatur, si in homine sunt plures animae. Nam aut unaquaeque esset suorum actuum conscia, et deesset unum subiectum commune omnium actuum vitalium conscium, aut una solum anima suorum actuum esset conscia, et tunc non posset ad se referre actus vitales alterius animae. b) Si in homine plures essent animae, non esset, cur diversae actiones nimis intentae se invicem impedirent, scil. cur nimia vegetatio impediret sensationem et praesertim intellectionem, vel cur nimia sensatio noceret vegetationi et intellectioni. In supposito unius animae haec optime explicantur. Diffunditur energia seu virtus vitalis unius animae in plures potentias, et ideo si in superiore potentia energia nimis intenditur, in inferiore remitti debet. c) Ipsa lucta interna in homine idem probat. Si appetitus sensitivus hominis ad bonum quoddam sensitivum trahitur, propter unitatem animae et virtutis vitalis haec inclinatio transit etiam in voluntatem, ita ut haec difficulter resistat. Sed quomodo trahi posset etiam voluntas occasione appetitionis sensitivae, si anima intellectiva a sensitiva differret?

5. Difficultates scripturisticae facile diluuntur. a) Quia animae pars sensitiva ab intellectiva virtualiter (non realiter) distinguitur, fit, ut diversis vocabulis utraque designetur (anima = pars sensitiva; spiritus = pars intellectiva). E. g. 1 Thess 5, 23: „Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur." — Hebr 4, 12: „Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum et discretor cogitationum et intentionum cordis." Sensus est: Scientia Dei („sermo Dei") perpenetrat examinando totam vitam hominis, et rationalem et inferiorem sensitivam (cf. v. 13). Vel forte: Verbum Dei iubens et docens hominem tam vehementer movet, ut cogitationes eius et volitiones spirituales dividat contra sensationes et appetitum sensitivum, quo fit, ut pars intellectiva resistat et contra inclinationes sensitivas pugnet. b) Interdum ψυχή est anima sibi relicta, πνεῦμα anima gratia supernaturali dotata. Iuxta hanc distinctionem

homo est aut ψυχικός aut πνευματικός. 1 Cor 2, 14 15: „Animalis [ψυχικός] autem homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei.... Spiritualis autem [ὁ δὲ πνευματικός] iudicat omnia." De 1 Cor 15, 44 cf. § 358. c) Interdum, e. g. Dn 3, 86 („spiritus et animae iustorum"), Lc 1, 46 47; 10, 27 (Dt 6, 5), adest forte mera poëtica vel rhetorica duplicatio termini pro eadem anima, si vis, cum distinctione virtuali partis eius inferioris et superioris. — Etiam apud Patres similes locutiones (a—c) occurrunt et eodem modo salva unitate animae humanae explicari debent.

§ 75. Anima rationalis est corporis vera forma substantialis. D.

1. Günther et Petrus Ioannis Olivi (etiam Apollinaris), duas vel tres animas in homine distinguentes, debuerunt negare *animam rationalem esse corporis formam substantialem. Quibus verbis hoc enuntiatur:* a) Anima rationalis dat corpori vitam (vegetativam et sensitivam) et proinde b) cum eo constituit unum principium vitaliter agendi et eo ipso c) unam naturam seu substantiam d) eamque completam, ita ut ipsa anima (sicut corpus) sit substantia incompleta. Substantia incompleta est ea, quae ex essentia sua est pars et habet ordinem ad alteram substantiam partialem, cum qua tam arcte unitur, ut ex utraque resultet una substantia totalis, ulteriorem compositionem cum alia substantia partiali respuens. Substantia completa, quatenus est principium operationum, vocatur natura.

2. In *Scriptura* expresse docetur solum 1a. Cetera inde ope sanae philosophiae deducuntur. a) Iuxta Gn 2, 7 per unam animam sibi coniunctam corpus hominis fit vivum, et iuxta Eccle 12, 7 et Mt 10, 28 per utriusque separationem corpus vitam amittit. Ergo una anima rationalis dat corpori omnem vitam. b) Corpus solum non sentit. Secus etiam cadaver sentiret. Anima sensationem per conscientiam ad se tamquam principium eliciens refert. Dicimus non solum: Ego cogito, sed etiam: Ego sentio. Sed neque anima sola sentit. Nam sensatio inhaeret corpori et est extensa; anima autem est inextensa. Itaque sentiunt anima et corpus simul, i. e. constituunt unum principium sentiendi seu vitaliter agendi. c) Ergo unio inter animam et corpus debet esse tam arcta, ut constituant unam novam substantiam. Nam sensatio est unus actus. Sed unus actus non inhaeret nisi uni substantiae; secus non esset unus, essent duo actus. Ergo corpus et anima constituunt unam substantiam. d) Haec nova substantia est completa, corpus autem et anima separatim sumpta sunt substantiae incompletae. Nam homo seu compositum ex anima et corpore cum ulteriore substantia in novam substantiam compositam et novum principium vitaliter agendi de facto non unitur neque unibilis est, ut experientia testatur. Ergo est substantia completa. Corpus vero et anima quoad actiones vitales sensitivas et vegetativas tam arcte connectuntur, ut una indivisibilis actio ab iis procedat, cuius capax non est corpus solum neque anima sola. Talis nexus non posset inter haec duo oriri, nisi ad eum essentialem ordinem haberent. Ergo sunt substantiae incompletae.

3. Etiam *in traditione* clare docetur solum punctum 1a seu corpus ab anima accipere vitam. *Gennadius* (De eccles. dogmatibus 15): „Dicimus unam esse eandemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii." *Cassiodorius* (De anima 2): „Anima hominis, ut veracium doctorum consentit auctoritas, est a Deo creata, spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationalis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis." *Ioannes Damasc.* (De fide orthod. 2, 12): [Anima est] „vivens, simplex et incorporea substantia ... immortalis, rationis et intellegentiae particeps, organis instructo utens corpore, cui vitam, incrementum, sensum et gignendi vim tribuat". Homo definitur: *Constantinopol. II* can. 4: „σὰρξ ἐμψυχομένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ". *Lateranense a. 649* can. 2: „animata intellectualiter caro". *Origenes:* „λογικὸν ζωόμενον". *Athanasius:* „ζῷον νοερὸν αἰσθητικόν". *Gregorius Nyss.:* „λογικὸν ζῷον". *Cyrillus Alex.:* „σῶμα ψυχωθὲν νοερῶς". *Leo M.:* „caro spiritu vitae rationalis animata". *Sophronius:* „σὰρξ ἔμψυχος λογική".

4. Secundum praecedentia anima rationalis: a) Est vere corporis forma seu ei vero sensu dat vitam et cum eo constituit unum principium vitale unamque substantiam completam. b) Hoc animae competit essentialiter, i. e. aptitudo ad vivificandum corpus et ad coniunctionem cum eo in unum principium vitale fundatur in ipsa essentia animae. Nam ad hoc a Deo creatur, ut corpus informet. Ergo eius essentia ad hoc debet esse apta. — Praeterea „essentialiter" etiam significat: Anima corpus vivificat non per actionem transeuntem, sed ei communicando suam essentiam cum corpore uniendam. c) Est per se corporis forma seu immediate, quia est in homine unica ideoque non per aliam animam intermediam cum corpore coniungitur.

5. *Concilium viennense* („De Summa Trinitate et fide catholica") contra Petrum Ioannis Olivi statuit animam intellectivam esse veram formam corporis humani per se et essentialiter: „Definientes ... quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus." De qua definitione nota: a) Tota eius vis videtur esse in vindicanda unitate animae, quia facta est contra supradictum Petrum, cuius error erat praecise in neganda hac unitate. Aliis verbis: Intentio concilii erat docere corpus accipere omnem vitam ab anima rationali, non alia inferiore. b) Ideo quaeri potest, an concilium voluerit emphasim ponere in voce „forma", i. e. praeter unitatem animae aliquid definire de modo eius unionis cum corpore, nisi forte generalissimum illud, quod cum doctrina de unitate arcte connectitur et expresse in revelatione continetur (1a), animam dare corpori vitam. Cetera (1b—d) sunt conclusiones ope philosophiae ex doctrina revelata deductae ideoque solum virtualiter revelatae dici et obiectum fidei ecclesiasticae, non divinae esse possunt, quod qui negat, non est stricto sensu haereticus (cf. § 129, 8). c) Quaerunt scholastici, utrum anima informet materiam primam (principium quoddam indeterminatum, carens ulterioribus partibus essentialibus, quod debet coniungi cum forma substantiali tamquam principio determinante, ut ex utroque oriatur corpus determinatis proprietatibus praeditum) an corpus ut tale (carnem, ossa etc.). *Scotus* docuit hoc alterum, in corpore ipso iterum distinguens materiam primam et formam corporeitatis, quibus tamquam forma vivificans anima superadditur. De hac lite viennense evidentissime nihil statuit nec statuere potuit, quia de talibus lucubrationibus scholasticorum nihil est revelatum (neque formaliter neque virtualiter).

6. *Concilium lateranense V* vindicans immortalitatem animae contra *Pomponatium* (qui docuit animam in philosophia esse mortalem, in theologia im-

mortalem) et individualitatem contra *averrhoistas* (dicentes animam superiorem seu intellectivam esse omnibus hominibus communem) ad definitionem viennensem provocavit. — Averrhoismus est commentum pugnans cum fontibus revelationis, qui animam illam, quae cum corpore hominem constituit, cuivis propriam esse clare supponunt et communem quandam omnes homines pervadentem prorsus ignorant.

7. *Pius IX* scribens ad archiepiscopum coloniensem a. 1857 contra Günther vindicavit doctrinam concilii viennensis; iuxta pontificem anima rationalis est „vera, per se atque immediata corporis forma". Idem repetiit in epistula a. 1860 ad episcopum vratislaviensem missa.

§ 76. Anima humana est substantia simplex et spiritualis. D.

1. *Declarationis gratia nota:* a) Anima est simplex significat: Est inextensa et praeterea non amplius constat ex materia et forma; quod enim constat ex materia, sicut ipsa materia debet esse extensum. b) Spiritualis significat non solum, quod anima est ens simplex, sed etiam quod independenter a materia et agere et esse potest. c) Ex thesi immediate consequitur, quod anima est substantia. Nam si esset accidens, deberet inhaerere corpori ut suae substantiae. Sed accidens spiritale non potest emanare ex materia, quae est essentialiter imperfectior. Nam nemo dat perfectius esse, quam ipse habet. Sed substantia dat aliquo modo esse accidenti, quod ex ea emanat.

2. *Anima est simplex.* Nam homo habet potentiam intellectivam, i. e. praeter phantasmata, quibus res materialis singularis extenso modo repraesentatur, format conceptus universales rerum corporalium, qui ab omni singularitate et a determinata magnitudine, figura etc. abstrahunt, praeterea conceptus obiectorum inextensorum (Deus, angelus, virtus, iustitia, bonitas etc.), immo conceptus absolute simplices, qui unica nota constant (rem inextensam repraesentantes, e. g. unum, ens, relatio). Praeterea percipit identitatem subiecti et praedicati in iudicio, consequentiam in syllogismo, quae sunt aliquid prorsus inextensum. — His suppositis dico: Aut admittis scholasticam explicationem, iuxta quam cognitio (apprehensio) eo fit, quod elicitur imago rei cognoscendae in potentia cognoscitiva, aut non admittis. a) Si primum, ita argumentum procedit: Imago extensa non potest repraesentare nisi rem extensam (vel forte rem inextensam extenso modo). E. g. pictura in tela numquam potest repraesentare conceptum universalem aut rem immaterialem ut talem, sed semper necessario designat singulare quoddam et individuum extensum. Non potest pingi Deus ut talis, iustitia, relatio etc. Atqui homo elicit imagines inextensas rerum inextensarum ut talium. Ergo est in homine potentia cognoscitiva inextensa eliciens imagines inextensas, quae ut accidens inhaerere debet substantiae inextensae (simplici), i. e. animae. b) Quodsi cognitio est nescio quae perceptio, terminatio, qua attingitur obiectum cognoscendum sine assimilatione, idem sequitur. Potentia cognoscitiva extensa non percipit obiecta nisi extenso modo. Atqui rem percipere extenso modo est percipere rem ut extensam. E. g. manus palpando rem non percipit nisi extenso

modo et ut extensam, similiter oculus extenso modo (sub influxu lucis in retinam et nervos) non videt nisi extensa. Itaque obiecta inextensa tamquam inextensa seu simplicitatem eorum ut talem potentia extensa apprehendere non potest. Iamvero est in homine potentia cognoscitiva, quae percipit ipsam simplicitatem seu inextensionem obiectorum. Ergo est in homine potentia cognoscitiva simplex, quae ut accidens inhaerere debet substantiae simplici, i. e. animae.

3. *Anima est spiritualis.* Nam agere sequitur esse. Subiectum, quod elicit actus prorsus independentes a materia, etiam exsistit independenter a materia. Subiectum enim quodvis ad actum suum se habet ut causa ad effectum, quia actum vere producit seu ei dat esse. Sed nemo dat perfectius esse, quam ipse habet. Si igitur esse agentis est ita dependens a materia, ut sine coniunctione cum ea exsistere non possit, etiam actus eius est eodem modo a materia dependens, i. e. non potest esse sine coniunctione cum extensione quadam, cui inhaeret, seu est extensus. Sed actus intellectivi animae sunt inextensi et ideo a materia independentes. Ergo etiam ipsa anima in suo esse est a materia independens. — Ulterius nota: Res extensae intellectum ad cognoscendum non determinant immediate, sed mediate ope phantasmatis, quod est imago sensitiva, extensa, repraesentans rem extensam singularem. Sicuti oculo obversari debet obiectum videndum ut condicio visionis et principium ad videndum determinans, quamquam principium, quo oculus videt, est ipsa eius vis visiva, ita intellectui (possibili), ut formet conceptum immaterialem, debet obversari phantasma materiale ut condicio et aliquo modo ut principium determinans (ope intellectus agentis). Sed principium quo intellectionis (virtus cognoscitiva) debet esse inextensa ut ipse actus.

4. *Spiritualitas animae indirecte* ita patet: Quivis homo habet desiderium naturale felicitatis perfectae, quae sine perpetua duratione obtineri non potest. Sed si anima hominis naturaliter non esset spiritualis et periret vel saltem postularet perire per separationem a corpore, repugnantia in homine statueretur: hinc naturalis tendentia perpetuo manendi, inde naturalis tendentia post mortem totaliter pereundi. Atqui talem fundamentalem repugnantiam in natura humana ponere est contra sapientiam Dei. Ergo anima hominis est spiritualis et pereunte corpore non perit.

5. *Confirmatur* argumentatio praecedens: Potentia materialis (e. g. oculus) fatigatur et laeditur sive nimio usu sive per vehementem impressionem, qua ab obiecto suo afficitur, immo inepta saepius fit ad perfectos actus eliciendos. Atqui in intellectu et voluntate contrarium accidit. Quo plura vel profundiora intellectus cognoscit, eo aptior fit ad nova intellegenda et eo maiore vi tendit in suum obiectum seu veritatem (desiderium sciendi semper crescit). Si quod bonum voluntas amplectitur, semper maius desiderat. Ergo intellectus et voluntas non sunt potentiae materiales, ergo simplices, et independenter a materia agunt. Ergo etiam ipsa anima est spiritualis.

6. *Ex Scriptura* spiritualitas animae clare constat: a) 1 Cor 2, 11 in parallelismo ponitur Spiritus Dei et spiritus hominis. Atqui prior est verus spiritus, ergo et alter. b) Iuxta Mt 10, 28 anima pereunte corpore non perit, et secundum Eccle 12, 7 est incorruptibilis. Ergo est inextensa et spiritualis.

7. *Ex traditione* res est evidens. *Gregorius Nyss.* supra § 74, 2. *Augustinus* (Epist. ad Hieron. 166, 2, 4): „Incorpoream quoque esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum.... Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus et in maioribus maior, sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est." *Cassiodorius, Ioannes Damasc.* supra § 75, 3. — *Tertullianus* quidem dicit animam esse corpoream (De anima 22): „Definimus animam Dei flatu natam immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii" etc. Sed nomen „corpus" Tertullianus saepius ponit pro „substantia", e. g. (Adv. Praxeam 7): „Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed si et invisibilia illa, quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est [Filius], sine substantia non erit?" — Nimis severe *Augustinus* iudicat (Epist. 190, 4, 14): „Illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt et corpulentis seminibus exoriri, quo perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur." — Spiritualitas animae definita est a *lateranensi IV* (§ 64, 5) et (iisdem verbis) a *vaticano* (sess. 3, cap. 1).

§ 77. Anima humana est naturaliter immortalis. D.

A.

1. Immortalitas naturalis est exigentia naturae viventis, ut a Deo semper conservetur. Hanc vindicamus animae humanae. Immortalitas gratuita est perpetua conservatio a Deo concessa enti vivo eam vi naturae suae non exigenti (immortalitas corporis post resurrectionem). Immortalitas essentialis est perpetua duratio entis vivi fluens ex aseitate. Haec competit soli Deo. 1 Tim 6, 16: „Qui solus habet immortalitatem."

2. Immortalitatem animae antiquitus negabant *hypnopsychitae* (saec. III), arbitrati animam simul cum corpore mori et simul cum eo resuscitatum iri. Contra eos pugnabat Origenes. Postea *thnetopsychitae* dixerunt animam humanam sicuti beluinam cum corpore absolute perire. *Scotus* putavit animae immortalitatem philosophice cum certitudine non constare, sed ex sola revelatione esse indubiam. *Petrus Pomponatius* in libro „De immortalitate animae" (Bononiae 1516) opinatus est iuxta principia philosophiae aristotelicae animam esse dicendam mortalem, secundum revelationem vero immortalem. Huc spectat definitio concilii *lateranensis V* („Apostolici regiminis"), a quo anima humana dicitur esse „non solum vere, per se et essentialiter humani corporis

forma... verum et immortalis" et contrarium docentes tamquam haeretici proscribuntur.

3. In *Scriptura* naturalis immortalitas animae evidenter ubique supponitur et arcte cohaeret cum aeternitate coeli et inferni. Cf. Mt 10, 28; 16, 26 27; Lc 23, 43; 1 Petr 3, 18 19. In A. T. liber Sapientiae immortalitatem animae clare docet. 3, 1: „Iustorum autem animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis." V. 4: „Etsi coram hominibus tormenta passi sunt, spes illorum immortalitate plena est." 5, 16: „Iusti autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum." Etiam de iniustis cf. 5, 1 sqq: „Tunc stabunt iusti in magna constantia adversus eos, qui se angustiaverunt et qui abstulerunt labores eorum etc." Etiam Ecclesiastes 12, 7 immortalitatem animae aperte docet. Ergo nequit eam negare 3, 21: „Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum et si spiritus iumentorum descendat deorsum?" Sunt hæc verba reflexio quaedam auctoris, quam ex vita sua anteriore citat, quando consideratio miseriae et impietatis in mundo eum ita movebat, ut iamiam de immortalitate animae dubitaret. Cf. v. 16 18 22.

4. *Ex Patribus* cf. *Tertullianum* (§ 76, 7), *Ioannem Damasc.* (§ 75, 3). *Epiphanius* (Adv. haer. 64, 35): „Moritur autem caro, anima enim immortalis est." *Augustinus* immortalitatem naturalem animae eiusque peccabilitatem, qua „mortem" inferni incurrit, ab essentiali Dei immortalitate distinguit (De Gen. ad litt. 7, 28, 43): „Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini sufflando in eius faciem, nihil confirmo nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei et sit incorporea, id est non sit corpus, sed spiritus ... et quod sit immortalis secundum quendam vitae modum, quem nullo modo potest amittere; secundum quandam vero mutabilitatem, qua potest vel deterior vel melior fieri, non immerito etiam mortalis possit intellegi, quoniam veram immortalitatem solus ille habet, de quo proprie dictum est: ‚Qui solus habet immortalitatem'." — *Iustinus M.* videtur futuram animarum annihilationem vel saltem eius possibilitatem docuisse (Dial. cum Tryph. 6).

B.

Demonstratio philosophica habet tres partes separatim probandas: *Primo, anima pereunte corpore non perit.* Non perit corruptione per se seu per resolutionem suarum partium, quia nullas habet; est enim simplex et inextensa. Neque corruptione per accidens, quatenus scil. ita a corpore penderet, ut sine eo esse non posset (ut anima beluina). Est enim substantia spiritualis. Neque potest a creatura annihilari. Nam annihilatio est subtractio influxus creativi rem conservantis. Iamvero ut creatio, ita et continuatio creationis a solo Deo fieri potest. Itaque creatura animam nec creare nec annihilare potest. *Secundo, anima separata vivit.* Habet enim facultates prorsus immateriales, intellectum et voluntatem, quae independenter a materia agunt. Dependentia illa extrinseca a phantasmatis in intellectu animae separatae cessat. Potest occupari recordatione rerum terrestrium, quarum species impressas in terra accepit. Praeterea anima se ipsam intuetur suamque essentiam scrutari potest. Deinde ex sui cognitione perfectiore ad perfectiorem Dei notitiam (analogam) ascendit. Tandem

potest cognoscere alias animas separatas, quibuscum forte in consortio vivit. Omnes hos actus intellectus consequuntur diversi actus voluntatis. — Probandum manet *tertio: Deus animas separatas non annihilabit.* Attende, quid probent singula argumenta gradatim ascendentia.

1. *Non est in Deo decretum generale quamvis animam statim post mortem hominis annihilandi.* a) Repugnat sapientiae et bonitati divinae ponere in anima desiderium felicitatis perfectae et statim a limine decernere, ne illud umquam sub ulla condicione expleatur. Deus enim nihil facit frustra. Praeterea homo, licet natura nobilissimus inter visibilia, esset multo infortunior brutis. Homines enim plurimis malis cruciantur, de praeteritis dolorem, de futuris timorem sentiunt, et tamen omnis spes respirationis finalis iis esset ablata. E contrario bruta non possunt comparationem instituere inter beatitudinis desiderium eiusque frustrationem neque miseriae conscientiam habent. Essent igitur hoc sensu feliciora homine. b) Debet esse sufficiens praemium virtutis et iusta poena peccati. Secus ordo moralis dissolveretur. Atqui in hac vita iusti saepissime malis torquentur, iniusti fruuntur bonis. Ergo debet esse altera vita, in qua saltem anima hominis sufficiens praemium aut dignam poenam obtinet. Inde oritur persuasio omnium fere gentium de animae immortalitate.

2. *Saltem animae a corpore migrantes in statu amicitiae Dei numquam annihilabuntur.* Est enim in anima naturalis tendentia in beatitudinem perfectam, quae sine perpetua duratione esse non potest. Sed hoc fundamentale desiderium, ad quod cetera studia hominis reducuntur, nequit semper et in quovis homine frustrari; hoc enim esset contra sapientiam et bonitatem Dei. Ergo debet anima saltem sub aliqua condicione, quae non potest esse nisi finalis iustitia seu amicitia Dei, beatitudinem perfectam obtinere posse, seu debet impleta illa condicione habere ius, ne a Deo bono et sapiente annihiletur, sed ut sine fine in statu beatitudinis conservetur.

3. *Nulla anima a Deo annihilabitur,* seu de facto in Deo exsistit decretum animas omnes, etiam iniustas, sine fine in esse conservandi. a) Ad hominem: Anima ex se per nullam vim creatam perire potest, sed ex natura sua, utpote spiritualis, potest semper esse. Iamvero quivis sapiens condens rem difficulter corruptibilem habet intentionem, ne ipsa umquam in nihilum redigatur. Ergo a fortiori Deus sapientissimus, creans animam prorsus incorruptibilem vult eam semper in esse permanere. b) Finis animae non est sola informatio corporis, sed gloria Dei etiam sine corpore obtinenda per Dei cognitionem et sub eo subiectionem. Atqui hic finis semper obtinetur, in anima iusta per beatam eius glorificationem, in impia per iustam punitionem. Cf. Iac 2, 19: „Et daemones credunt et contremiscunt." Iamvero nulla ratio excogitari potest, cur Deus pro sapientia sua rem incorruptibilem annihilet, si finis eius semper obtinetur. c) Neque obici potest animas impias in poenam annihilandas esse. Nam annihilatio animae in poenam peccati facta esset poena sapientia Dei indigna. Ita

enim homines a peccando non deterrerentur, sed potius ad scelera incitarentur. Ideo praecise materialistae et athei student aliis persuadere vitam hominis omnem per mortem absolvi, ut possint illicitis voluptatibus indulgere nullam post mortem poenam timentes.

§ 78. Singulae animae immediate a Deo creantur.

1. Verae doctrinae, iuxta quam animae immediate a Deo creantur et carni a parentibus generatae infunduntur *(creatianismus)*, adversatur *generatianismus* docens animam oriri per generationem a parentibus. Cuius erroris duplex forma apud diversos auctores circumferebatur: a) Generatianismus crassior seu traducianismus: Anima oritur ex materiali traduce seu semine parentum *(Tertullianus, Apollinaris)*. b) Generatianismus subtilior: Anima oritur ex traduce spiritali seu ex parte animae parentum *(Gregorius Nyss., Macarius, Theodorus Abucara)*.

2. *Creatianismus probatur philosophice.* Anima non est ex traduce materiali parentum, quia ex materia essentialiter imperfectiore non potest oriri spiritale, quod sine materia et est et agit. Non est ex traduce spiritali, quia animae parentum sunt simplices et indivisibiles. Ergo anima oritur sine subiecto ex quo seu per creationem. Atqui solus Deus creare potest. Ergo anima quaevis immediate a Deo creatur.

3. In *Scriptura* creatianismo favet praesertim Hebr 12, 9, ubi est oppositio inter patres carnis et Deum, patrem spirituum: „Deinde patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus et reverebamur eos; non multo magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?“ Etiam Eccle 12, 7 creatianismus enuntiatur, quamquam inde cum certitudine erui non potest. Nam verbis satisfieret, si solus spiritus primi hominis a Deo esset datus, sicut solius Adae caro immediate ex pulvere erat sumpta.

4. *Patres* plurimi docent creatianismum. *Lactantius* (De opif. Dei 19): „Serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subiacet.“ *Aphraates* (Demonstr. 6, 14): „In priore quidem generatione nascuntur spiritu animali praediti, qui in homine creatur nec morietur umquam sicut scriptum est: ‚Factus est homo in animam viventem.‘“ *Ephraem* (In Gen. 2): „Accepit Deus costam de Adam et fecit mulierem, ut esset unum caput mundo; quod autem ex eo sumpserit, ut illud impleretur: ‚Masculum et feminam fecit eos‘; haec, ne quis suspicaretur alium fuisse fabricatorem mulieris illumque non insufflasse spiritum in Evam. Non enim anima ex anima generatur. ‚Os ex ossibus meis‘, non anima ex anima mea. ‚Et erunt ambo corpus unum‘, non anima una.“ *Hilarius* (De Trinit. 10, 22): „Sed ut per se [Dei Filius] sibi assumpsit ex virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit; quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur.“ *Constitutiones apostolicae* (5, 7, 19): „Hominem, qui non erat, ex diversis in hominem constituit, data ei ex nihilo anima.“ Ibid. 20: „Et qui in utero hominem ex semine exiguo format et animam ex non ente creans ipsi indit... idem et omnes homines ad vitam revocabit.“ *Hieronymus* (In Eccle 12, 7): „Ex quo satis ridendi sunt, qui putant animas cum corporibus seri et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. Cum enim caro revertatur in terram et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est Deum patrem esse animarum, non homines.“

Theodoretus (Graecarum affectionum curatio 4): „Nam et ex praestitutis corporibus animalium corpora [Deus] effingit et ex iis, quae non sunt, animas creat, non cunctorum quidem animalium, sed hominum dumtaxat." *Gennadius* (Liber eccles. dogm. 14): „Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas [credimus] nec in semel creatas, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut luciferiani et Cyrillus et aliqui latinorum praesumentes affirmant, quasi naturae consequentia serviente. Sed dicimus corpus tantum per coniungii copulam seminari, creationem vero animae solum creatorem omnium nosse." — *Augustinus* obicientibus pelagianis animam peccaminosam a Deo creari non posse, propter peccatum originale de creatianismo dubitabat (Ad Hieronym., epist. 166, 8, 25): „Quae cum ita sint, quaerenda causa atque reddenda est, quare damnentur animae, quae novae creantur singulis quibusque nascentibus, si praeter Christi sacramentum parvuli moriantur. Damnari enim eas, si sic de corpore exierint, et sancta Scriptura et sancta est testis ecclesia. Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua." Damnat autem generatianismum crassum (cf. § 76, 7) et inclinatur erga generatianismum subtiliorem admittens (Ep. 190, ad Optatum) „incorporeum semen animae, sua quadam occulta et invisibili via seorsum a patre currens in matrem".

5. *Auctoritas ecclesiastica* diversis occasionibus creatianismum commendavit, quamquam sollemnis definitio vix exstat: a) Anastasius II (496—498) in epistula ad Galliarum episcopos traducianismum damnat tamquam „haeresim" asserentem „quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam vitalis animae spiritum tribuant", et creatianismum commendat: „Sanae igitur doctrinae acquiescant, quod ille indat animas, qui vocat ea, quae non sunt, tamquam sint." b) Leo IX a. 1053 Petro, episcopo antiocheno, praescripsit profitendum „animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam". c) Benedictus XII a. 1342 armenis praecepit, ut damnarent, quod „anima humana filii propagatur ab anima patris sui". d) Alexander VII a. 1661 creatianismum supponit in constitutione „Sollicitudo omnium ecclesiarum", qua laudat credentes b. Mariae „animam in primo instanti creationis et infusionis in corpus fuisse . . . a macula peccati originalis praeservatam immunem".

Scholion. 1. Praeter generatianismum antiquitus alii errores grassabantur: a) Emanatismus docens animas esse partes substantiae divinae, ex qua dimanaverunt (priscillianistae, pantheistae medii aevi, Ekardus). b) Praeexsistentia animarum peccatricum. Origenistae et priscillianistae opinabantur animas humanas esse spiritus diu praeexsistentes, qui propter peccatum antea commissum cum corpore coniuncti essent. c) Praeexsistentia animarum sine peccato. Alii scil. putabant animas corpori diu praeexsistere, sed sine praevio peccato (Nemesius, varii philosophi).

2. *Emanatismus* pugnat: a) Cum sana ratione. Nam ex indivisibili substantia divina nihil abscidi aut dimanare potest. b) Cum Scriptura, quae animam exhibet tamquam aliquid a Deo distinctum. c) Cum traditione. Iam *Leo M.* (Epist. ad Turribium 5) damnat priscillianistas, „quod animam hominis divinae asserant esse substantiae nec a natura creatoris sui condicionis nostrae distare substantiam". *Vulgatum toletanum* a. 447 can. 11: „Si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, a. s." *Ioannes XXII* a. 1329 damnavit prop. Ekardi: „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus."

3. *Praeexsistentia origenistica* pugnat: a) Cum Scriptura. Nam sec. Rom 5, 12 sqq demum per lapsum Adami in paradiso, non antea, peccatum in hunc mundum intravit. De Esau et Iacob dicitur Rom 9, 11: „Cum enim nondum

nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali." b) Cum traditione. *Leo M.* (Epist. ad Turribium 15, 10): „Animae humanae, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere." *Constantinopolit. a. 543* can. 1: „Si quis dicit aut sentit praeexsistere hominum animas, utpote quae antea mentes fuerint et sanctae virtutes satietatemque cepisse divinae contemplationis et in deterius conversas esse atque idcirco refrixisse a Dei caritate et inde ψυχάς graece i. e. animas esse nuncupatas demissasque esse in corpora supplicii causa, a. s." Similiter *bracarense* a. 561 can. 6: „Si quis animas humanas dicit prius in coelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terra deiectas, sicut Priscillianus dixit, a. s."

4. Etiam *simplex praeexsistentia animarum* sine peccato: a) Est merum figmentum. Neque explicatur, cur actuum ante unionem cum corpore gestorum memoria omni animae nunc careant. b) In traditione omnis praeexsistentia animarum ante unionem cum corpore negatur. *Gregorius Naz.* (Orat. 37, 15): „Vereor, ne absurda etiam cogitatio cuiquam obrepat, tamquam anima alibi usquam versata sit ac deinde corpori huic adstricta fuerit.... Hoc existimare nimis absurdum esset atque ab ecclesiastica fide alienum." Tota pugna contra generatianismum supponebat animas oriri non ante corpus, sed una cum illo. c) Caret omni fundamento scripturistico. Immo Gn 2, 7 „inspiravit" innuit immediatam animae a Deo creante processionem, non eius aliunde sumptae cum corpore unionem.

5. Itaque anima tunc demum creatur, quando cum corpore coniungenda est. Secundum modernos haec creatio et cum carne coniunctio fit statim in conceptione. Iuxta antiquos foetus virilis cum anima rationali coniungitur demum post dies quadraginta, foetus femineus post dies octoginta. Ante hoc tempus embryo dicitur gradatim vivificari anima mere vegetativa, deinde sensitiva.

CAPUT III.

De fine creationis.

§ 79. De fine mundi et hominis.

A.

1. Unicum bonum, quo Deus in agendo quasi allicitur et movetur, est propria bonitas infinita (essentia divina, quatenus est appetibilis). Quidquid vult praeter se, non potest velle nisi motus propria bonitate seu propter se. Similiter v. g. (ut ignobile, sed utile exemplum afferamus) qui non amat nisi pecuniam et alio bono non movetur, quidquid vult praeter pecuniam, non vult nisi propter eam.

2. Qui non movetur nisi uno bono et cetera non amat nisi propter illud, non potest ea amare nisi quatenus habent cum illo bono aliquem nexum, ad illud aliquo modo referuntur. Ita e. g. avarus, qui allicitur sola pecunia, cetera non amat nisi quatenus cum pecunia connectuntur, ut media ad eam comparandam, conservandam, augendam etc. Quia Deus non movetur nisi sua bonitate, cetera non potest amare nisi quatenus cum bonitate divina nexum habent seu ad illam referuntur.

3. Ille nexus non potest in eo esse, quod bonitatem divinam augent, meliorem reddunt, perficiunt, ei commodum praebent. Nam bonitas (essentia) Dei in se est infinita, omnis augmenti et ulterioris perfectionis incapax. Non potest alia ratio excogitari, sub qua Deus

res propter suam bonitatem appetit, nisi quatenus eam (essentiam divinam) imitantur et manifestant (Deo gloriam obiectivam praebent) vel etiam bonitatem (essentiam) divinam cognoscunt eique se libere subiciunt (Deo reddunt gloriam formalem).

4. De gloria Dei nota: a) Gloria Dei interna alia est obiectiva, i. e. ipsa infinita excellentia divinae essentiae, propter quam dignus est, qui cognoscatur, ametur etc. Alia est formalis, i. e. cognitio, amor, gaudium, quae Deus ipse de sua excellentia habet. b) Gloria externa Dei obiectiva est opus Dei excellens, in quo tamquam effectu manifestatur excellentia et perfectio Dei ut causae. Gloria externa formalis complectitur primo cognitionem excellentiae divinae, quam ens rationale ex praestantia operis divini haurit, et praeterea inde resultantem laudem, amorem Dei, subiectionem sub eo, obsequium legibus eius praestitum. Ideo definitur „clara cum laude notitia".

5. Gloriam internam obiectivam et formalem Deus ab aeterno in se habet, et haec ei ad infinitam perfectionem plene sufficit. Sicuti enim in obiectiva Dei excellentia quaevis creata excellentia infinito modo eminenter continetur, ita in amore et gaudio, quo Deus semetipso fruitur, eminenter continetur quaevis laus, quivis amor finitus, quodvis obsequium, quod creaturae Deo praestare possunt. Itaque Deus gloriae externae non indiget. Nihilominus si creat, quia non agit nisi propter suam bonitatem, non potest mundum creare nisi quatenus confert ad glorificationem Dei bonitatis.

6. Res perfectiones divinas multipliciter manifestant, cum per suam naturam tum per actiones, quae ex natura secundum leges ipsius necessario resultant. Nam perfectio causae non manifestatur per solam naturam effectus, sed etiam per actiones illi convenientes. E. g. horologium non tantum per internam constructionem ostendit sapientiam artificis, sed praesertim per regularem et continuum motum. Ita etiam sol demonstrat potentiam, sapientiam, benignitatem conditoris non per suam naturam lucidam tantum, sed praesertim etiam per multiplicem suam activitatem et cursum.

7. Sed manifestatio ex conceptu suo exigit ens rationale, cui fiat et quod ex praestantia operis operantem cognoscat et laudet. Ideo non potuit Deus mundum creare ad gloriam externam obiectivam solam, sed pro sapientia sua intendere debuit etiam gloriam formalem seu creare praeter mundum irrationalem etiam rationalia. — Gloria formalis obtinetur non solum per laudem strictissimo sensu, sed per omnes actus liberos, qui involvunt subiectionem sub Deo seu qui essentiae divinae tamquam ultimae normae moralitatis et voluntati Dei tamquam ultimo obligationis principio conformes sunt seu moraliter boni (cf. § 80). Actus malus seu difformis ab essentia Dei tamquam norma bonitatis et a voluntate Dei obligante Deo non praebet gloriam, sed ignominiam. Iamvero Deus propter suam bonitatem in omnibus entibus necessario vult ordinem ad suam bonitatem seu gloriam suam externam, etiam in actibus liberis creaturae. Ergo non potest velle

malitiam moralem actuum creatorum seu necessario detestatur peccatum.

8. Homo habet innatam tendentiam in beatitudinem perfectam (cf. § 4). Hic est finis internus, ad quem natura humana ab ipso conditore ordinata est. Nam Deus illud tamquam finem alicuius rei intendit, ad quod dat naturalem tendentiam. Beatitudo perfecta est perfectus gradus cognitionis et amoris Dei seu gloriae Dei externae formalis. Itaque obtento fine inferiore creaturae rationalis (beatitudine) obtinetur etiam finis altior (gloria Dei), quem Deus ei praestituit. Evidenter beatitudo perfecta in hac terra nulla est. Ergo ne ille appetitus innatus maxime fundamentalis sit a Deo sapiente frustra inditus, debet exsistere altera vita, in qua beatitudo perfecta obtineri possit.

9. Creaturae irrationales per suam naturam et necessariam activitatem dupliciter homini inserviunt: a) Manifestant perfectiones divinas et ita hominem iuvant ad reddendam Deo gloriam formalem. b) Praestant homini commodum et servitium. Nam ex una parte naturaliter aptae sunt, immo interdum facilitatem habent vel nanciscuntur homini serviendi. Ex altera parte homo per intellectum habet potestatem sibi subiciendi mundum visibilem, vires naturae etc. — Ad utrumque finem creaturae irrationales a Deo ordinantur. Nam earum natura, cuius auctor est Deus, ad utrumque finem est apta, et hoc est signum ordinationis divinae.

10. Finis operantis est id, quo operans ad agendum movetur. E. g. architectus ad aedificandam domum movetur amore lucri. Finis operis est id, ad quod opus ex natura sua est aptum. E. g. domus ex natura sua est apta ad inhabitationem. Finis secundarius est ille, qui alii altiori tamquam medium subordinatur. Finis cui est subiectum, cui bonum optatur et intenditur. — *Finis operantis* Dei est bonitas eius. Hanc Deus amat non ut sibi acquirendam (quia eam ab aeterno plene possidet) neque ut efficiendam (quia est a se), sed ut communicandam, non per divisionem eius (quia bonitas divina in partes discerpi et aliis tradi non potest), sed per imitationem in rebus seu manifestationem obiectivam et formalem. Potest Deus comparari cum homine ditissimo, qui prae gaudio, quo de propria possessione divitiarum impletur, aliis bona communicat. — *Finis operis in creatura rationali* est duplex, gloria Dei formalis et beatitudo perfecta. Beatitudo creaturae a Deo tamquam finis eatenus appetitur, quatenus ordinatur ad glorificationem bonitatis divinae. Est igitur beatitudo tamquam finis secundarius subordinata gloriae Dei formali ut fini primario. — *Finis operis in creatura irrationali* primarius est gloria Dei obiectiva, secundarius commodum creaturae rationalis. — *Finis cui ultimus* et universalis est Deus, cui per creationem ab ipso Deo gloria appetitur et procuratur. *Finis cui particularis* mundi irrationalis sunt creaturae rationales; ipsis enim mundus irrationalis inservit.

11. Res dicuntur participare bonitatem divinam tripliciter: a) Deus propter suam bonitatem iis dat esse creatum. b) Et hoc est essen-

tialiter (ontologice) bonum et imitatio boni infiniti. c) Deus amat omnia amore benevolentiae efficacissimo. Nam dat omnibus esse et omnia conservat.

12. Amor benevolentiae, quo Deus creaturas prosequitur, pro motivo habet non bonitatem rerum, sed bonitatem divinam; neque in rebus, ut eas amare possit, bonitatem supponit, sed amando ponit. *Hermes* et *Günther* falso putabant finem primarium creationis esse felicitatem creaturae. Ex quo sequeretur, quod voluntas Dei pro motivo non habet exclusive bonitatem divinam, sed etiam bona praeter Deum. Atqui hoc est absurdum (cf. § 26, 4).

B.

Praecedens doctrina continetur fontibus revelationis.

1. *Finis operantis est bonitas Dei glorificanda.* a) Dt 26, 19: „Faciat te excelsiorem cunctis gentibus, quas creavit in laudem et nomen et gloriam suam." Is 48, 11: „Propter me, propter me faciam, ut non blasphemer, et gloriam meam alteri non dabo." Rom 11, 36: „Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso [εἰς αὐτόν = in ipsum ut finem] sunt omnia." Prv 16, 4: „Universa propter semetipsum operatus est Dominus." Sed iuxta hebr. verti debet: „universa ad suum finem [internum operis]." b) Ex Patribus. *Origenes* (De princip. 2, 9, 6): „Cum in principio crearet ea, quae creare voluit, nullam habuit aliam creandi causam nisi propter se ipsum, i. e. bonitatem suam." *Athenagoras* (De resurr. mort. 12): „Liquet Deum propter se ipsum et elucentem in omnibus ipsius operibus bonitatem et sapientiam adductum fuisse, ut hominem faceret." *Augustinus* (Enchir. 9): „Satis est christiano rerum creandarum causam nonnisi bonitatem credere creatoris."

2. *Finis operis primarius creaturae irrationalis est gloria Dei obiectiva.* a) Cf. hymnum „Benedicite" Dn 3, 57 sqq, in quo supponitur entia irrationalia „laudare" Deum seu manifestare perfectiones divinas. Ps 18, 2 sqq; 148, 3 4 7—10. b) Ex Patribus cf. *Tertullianum* (Apol. 17): „Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae."

3. *Finis operis primarius creaturae rationalis est gloria Dei formalis.* a) Sap 13, 1 sqq vituperantur gentes, quod Deum laude et obsequio bonorum operum non agnoverunt. Cf. Rom 1, 21 sqq. Eccli 17, 7 8: „Posuit oculum suum super corda illorum ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent, et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum eius." Cf. etiam frequentes exhortationes ad laudem Dei (e. g. Ps 148 sqq) et generatim ad opera bona. b) Ex Patribus exemplo sit *Theophilus Ant.* (Ad Autolycum 1, 4): „Atque omnia Deus fecit, cum antea non essent, ut ex operibus cognoscatur et intellegatur eius maiestas." *Lactantius* (Instit. 7, 6, 1): „Idcirco mundus factus est, ut nascamur.

Ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri Deum. Ideo agnoscimus, ut colamus. Ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus Dei constat. Ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti summo Patri ac Domino in perpetuum serviamus et simus aeternum Deo regnum."

4. *Finis operis secundarius creaturae irrationalis est utilitas hominis.* Gn 1, 28: „Crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus coeli et universis animantibus, quae moventur super terram." Eccli 17, 4: „Posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium." Sap 9, 2 3. — Dominium, quod homo in mundum exercere debuit, peccato originali partim turbatum est. Nam e. g. feroces bestiae homini iam non oboediunt, sed nocent. Nihilominus homo ope intellectus scit res nocivas in suum commodum vertere.

5. *Finis operis secundarius creaturae rationalis est beatitudo perfecta.* Quod theologice constabit ex sequentibus, ubi probatur homines destinatos esse ad coelum, in quo illa beatitudo obtinetur. Cf. § 83 et 84. — *De fine creationis exstat definitio vaticani* sess. 3 cap. 1: Deus creavit „non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur". Can. 5: „Si quis . . . mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s."

§ 80. De norma moralitatis.

A.

1. Sunt actiones liberae, quae censentur esse moraliter bonae vel malae, quia lege aliqua praecipiuntur vel prohibentur. Sed praeterea sunt aliae actiones, quae apud omnes homines antecedenter ad quamvis legem (saltem humanam) pro bonis vel malis habentur, e. g. cultus numinis divini, pietas erga parentes, proditio patriae, occisio innocentis. De his alteris actionibus earumque bonitate vel malitia morali nunc agimus.

2. *Bonitas et malitia moralis* a) *inhaerent actibus voluntatis iisque liberis.* Solum per denominationem extrinsecam actus aliarum potentiarum, quatenus a voluntate imperantur (e. g. genuflexio), vocantur boni et mali. Similiter actus necessarii voluntatis solum quatenus liberos quoad directionem in determinatum obiectum imitantur, sensu minus stricto boni vel mali dicuntur esse. b) Praeterea bonitas (vel malitia) moralis *est aliquid proprium liberae naturae rationali qua tali.* Creaturas irrationales numquam dicimus honeste vel inhoneste agere. Porro actus liberi alii sunt boni, alii mali, ideoque libertas non est ipsa moralis bonitas, sed est susceptiva bonitatis et malitiae atque necessarium praerequisitum ad hoc, ut actus bonus aut malus esse possit. c) Bonum morale *non est bonum delectabile,* quod naturam vel eius partem perficit delectationem afferendo. Nam etiam illa delectabilia, quae libere appetuntur, alia censentur esse moraliter bona, alia mala. d) *Neque bonum morale est idem ac bonum utile* generalissime sumptum, quod scil. naturam perficit porrigendo ei medium ad finem aliquem assequendum. Nam etiam utilia alia censentur esse moraliter bona, alia mala.

3. Bonum generatim est id, quod naturam perficit et ideo ab ea appetitur. Porro bonum morale est soli naturae liberae rationali proprium. Ergo recte

concluditur: Bonitas moralis est id, quod convenit naturae liberae rationali qua tali seu quod perficit naturam liberam rationalem qua talem. — *Quid igitur est id, quod bonitas moralis actibus liberis affert et per quod libera natura rationalis qua talis perficitur? Hoc non potest esse nisi rectus ordo,* qualis postulatur a natura rationali libera, quatenus diversas relationes ad alia involvit. Videlicet: a) Natura rationalis qua talis generaliter considerata ut cuivis individuo humano inhaerens, habet essentialem relationem ad partes suas inferiores (vegetativam, sensitivam) tamquam ad instrumenta, quibus utitur. Ex hac relatione sequitur necessitas recti ordinis seu exigentia, ut illae partes inferiores rationi tamquam instrumenta inserviant. Actio libera, quae hoc recto ordine praedita est, seu quae tendit in adhibendas partes hominis inferiores tamquam instrumenta rationis, est moraliter bona, ea quae hoc ordine caret, est mala. b) Praeterea natura rationalis qua talis, generaliter considerata ut cuivis suo individuo inhaerens, habet relationes ad Deum et ad cetera entia rationalia et irrationalia. Inde iterum pro actibus liberis resultat multiplex exigentia recti ordinis. c) Tandem potest natura rationalis qua talis specialiter considerari ut huic determinato individuo inhaerens, et ita habet interdum speciales relationes ad alia entia. Inde iterum fluit exigentia specialis ordinis actuum liberorum; e. g. rectus ordo specialia postulat a superiore et a subdito.

4. Id igitur, quod bonitas moralis actui libero addit (vel quo malitia moralis actum liberum privat), est rectus ordo, qualis a natura rationali libera propter eius diversas relationes postulatur. Et quia natura rationalis qua talis est essentialiter immutabilis, etiam ordo ex ea resultans est immutabilis, et actiones liberae illo ordine indutae sunt immutabiliter et semper bonae, eo privatae immutabiliter malae.

5. *Ideo natura rationalis libera cum suis relationibus ad alia vocatur norma bonitatis* (vel malitiae) moralis seu id, cui actus liber conformis esse debet, ut sit moraliter bonus. Iamvero natura rationalis cum suis relationibus est imitatio naturae divinae, a qua habet, ut quaevis essentia, suam essentialem immutabilitatem. Est igitur rationalis natura bonitatis moralis norma obiectiva proxima, norma vero obiectiva ultima est natura divina.

6. Quid naturae rationali conforme sit, homo cognoscit intellectu. Qui quatenus homini dictat, quid sit moraliter bonum, quid malum, vocatur recta ratio. Inde adagium: Bonum est id, quod est rectae rationi conforme. *Ideo etiam recta ratio vocatur norma moralitatis,* sed solum norma subiectiva, materialis seu manifestativa, non obiectiva, formalis, vere regulans seu bonitatem moralem fundans. *Etiam intellectus divinus* ab aeterno cognoscit, quid sit naturae rationali creatae conveniens, et ideo bonum morale etiam divinae rationi est conforme. Unde etiam divina ratio vocari potest norma moralitatis, non obiectiva, eam ultimatim fundans, sed mere (respectu Dei) manifestativa, materialis.

7. Actiones liberae et honestae et inhonestae vocantur morales. Est igitur *moralitas* (subiectiva) aliquid actibus bonis et malis commune. Est scil. relatio actionis liberae ad normam bonitatis et malitiae, vel clarius: Est dependentia actus a voluntate libere agente et ab intellectu advertente ad normam bonitatis et malitiae. — Cum moralitate arcte cohaeret *imputabilitas.* Est aptitudo actionis liberae, vi cuius agenti tamquam suo auctori (ad laudem, vituperium, meritum vel demeritum) tribui potest. Ratio et radix imputabilitatis est ipsa moralitas et libertas.

8. *Actus voluntatis, qui naturae rationali conformes sunt, Deo reddunt gloriam obiectivam et formalem.* a) Reddunt gloriam obiectivam. Nam quaevis natura est imago Dei (sive perfectior, si est rationalis, sive imperfectior, si est irrationalis) et ut talis Deum imitatur seu perfectiones divinas manifestat, et quidem non solum per suam essentiam, sed etiam per actus huic essentiae

conformes. Cf. § 79, A 6. Praeterea per actus sibi consentaneos omnis natura in se perficitur, et ita etiam imago Dei seu manifestatio perfectionum divinarum in ea fit perfectior. b) Reddunt gloriam formalem. Nam sunt primo libera assimilatio cum essentia divina tamquam norma moralitatis et eo ipso implicite libera agnitio infinitae perfectionis essentiae divinae, quae est omnium exemplar et norma. Praeterea sunt libera subiectio sub voluntate divina. Nam actiones moraliter bonae a Deo sive praecipiuntur sive commendantur, malae prohibentur (cf. B). Qui igitur honeste agit et actiones inhonestas vitat, voluntati Dei se subicit. — E contrario per actus a natura rationali difformes Deo infertur contumelia vel irreverentia. Nam per actum malum imago Dei in homine non perficitur, sed deturpatur, et simul committitur inoboedientia contra voluntatem divinam.

9. *Actus moraliter boni involvunt meritum beatitudinis perfectae.* Haec enim est finis ultimus hominis, qui in terra quidem non obtinetur, sed in altera vita debet obtineri posse, ne illa fundamentalis tendentia naturae humanae sit frustra. Ideo actus liberi terrestres cuiusvis hominis debent tamquam media ad illum finem ultimum obtinendum ordinari. Nam sicuti omnia in mundo per fines particulares ad ultimum finem ordinantur, ita etiam naturae rationali conforme est omnes actus liberos ad ultimum finem dirigere. Et quia beatitudo actibus hominis physice attrahi nequit, sed a Deo procurari debet, non est possibilis alia ordinatio actuum terrestrium liberorum ad beatitudinem nisi eorum ordinatio, quatenus sunt meritorii ad beatitudinem tamquam ad obiectum meriti. Porro in actibus malis meritum beatitudinis esse non potest. Nam merens debet illi, apud quem meretur, ex suo commodum afferre. Sed Deus a creatura rationali non potest aliud quasi-commodum percipere nisi gloriam formalem. Atqui haec inest in solo actu bono. Ergo in solo actu bono, non in malo, inest meritum beatitudinis perfectae. Et quia omnes actus boni Deo gloriam reddunt, non est, cur unus actus naturaliter bonus a Deo ad meritum beatitudinis acceptetur (supposito quod agitur de beatitudine naturali), alius non acceptetur. Ergo (in statu naturae purae) per quemvis actum bonum creatura rationalis suam beatitudinem meretur.

10. *Inest igitur actibus bonis essentialis ordinatio ad finem ultimum hominis, et primarium et secundarium.* Nam reddunt Deo gloriam et involvunt meritum beatitudinis. Haec duplex ordinatio est proprietas, quae ipsam bonitatem moralem formaliter non constituit, sed eam consequitur. Ideo enim actus Deo gloriam reddunt et sunt meritorii, quia sunt boni seu conformes naturae rationali et ultimatim naturae divinae, non vice versa. Propter bonitatem moralem actuum homo vocatur simpliciter bonus, quia habet rectum ordinem ad finem ultimum humanum, sicut bonus est pictor vel architectus, qui habet rectum ordinem ad suum finem particularem, artem pictoriam vel architectonicam.

11. Bonitas et malitia inhaerent actui voluntatis quatenus est liber. Nam solum propter libertatem ens rationale bonitatis et malitiae moralis capax est. Ergo bonitas et malitia per exercitium libertatis in actum voluntatis introducuntur. Iamvero exercitium libertatis necessario respicit determinatum obiectum et sine eo fieri non potest. Ergo actio fit bona vel mala, quatenus est libera appetitio huius vel alterius obiecti. Ergo bonitas et malitia moralis debent ante actum inhaerere obiecto (moralitas obiectiva), et per exercitium libertatis, i. e. per liberam appetitionem determinati obiecti in actum intussuscipiuntur. Itaque obiectis voluntatis ut talibus seu rebus, quatenus sunt appetibiles, inhaeret convenientia cum natura rationali vel disconvenientia (relatio ad normam moralitatis). Praeterea etiam finis, ad quem, et circumstantiae, sub quibus obiectum appetitur, habent convenientiam cum natura rationali vel disconvenientiam. Inde adagium: *Actus internus voluntatis habet bonitatem ab obiecto, fine, circumstantiis.* Inter obiecta actuum voluntatis numerandi sunt etiam actus externi, quos voluntas appetit et aliis potentiis imperat.

12. Bonitas moralis est in actu voluntatis formaliter seu tamquam rectus ordo naturam rationalem consequens et ornans, in obiecto (fine, circumstantiis) causaliter seu tamquam id, quod sui appetitione rectum ordinem in actus voluntatis introducit, sicuti medicina in corpore causat sanitatem formalem. Itaque bonitas moralis de actu et obiecto analogice praedicatur.

B.

1. *Actus naturae rationali conformes Deus necessario praecipit vel commendat, difformes prohibet.* a) Hoc postulat Dei sapientia. Nam finis intrinsecus et proximus cuiusvis naturae est, ut modo sibi conformi agat et agendo se perficiat. Atqui Deus naturam cum hoc fine intrinseco condens pro sapientia sua et hunc finem debet velle, i. e. velle naturam se perficere seu actus sibi convenientes ponere. Hanc suam voluntatem naturae cuivis imprimit, irrationali per intrinsecam necessitatem, qua ad actus sibi conformes impellitur (appetitus innatus), naturae rationali liberae per obligationem moraliter bene agendi. Actus a natura difformes ipsam non perficiunt, sed sunt contra eius intrinsecum finem ideoque conditor naturae pro sapientia sua eos velle non potest. Et sicut naturae irrationali indidit aversionem ab actibus difformibus, ita debuit naturae rationali liberae imponere prohibitionem actuum malorum. b) Deus, quia sola bonitate sua movetur, alia non potest velle nisi ad suam gloriam, et quae ad eam non conferunt, non vult. Ergo etiam omnes actus liberos vult ad suam gloriam fieri et eos, qui ita non fiunt, non potest velle, sed necessario detestatur. Atqui hoc nihil aliud est nisi obligare ad moraliter bene agendum et ad vitandos actus malos. Nam solum per actus bonos Deo gloria redditur.

2. Itaque actus naturae rationali conformes vel difformes non ideo sunt boni aut mali, quia a Deo praecipiuntur (permittuntur) aut prohibentur, sed vice versa *a Deo praecipiuntur vel prohibentur, quia sunt iam antecedenter ad praeceptum vel prohibitum in se boni aut mali.* Nonnulli hanc antecedentem bonitatem vocant fundamentalem seu radicalem, bonitatem vero, quae ex Dei praecepto (vel permissione) consequitur, formalem. Accuratius nota: a) Obligatio bonum faciendi et malum vitandi non oritur ex sola conformitate actionis cum natura rationali vel ex difformitate ab illa, sed demum a voluntate divina obligante. Nam obligatio supponit obligantem, et hic non potest esse ipsa natura hominis, sed ens superius, auctoritate praeditum et habens ius obligandi, Deus. b) Ratione ante obligationem, quam Deus imponit, naturae rationali conforme est Deo oboedire, ubi primum aliquid praeceperit. At ipsa obligatio hoc solo nondum constituitur, sed demum ratione postea a Deo imponitur, neque resultat ex sola illa antecedente conformitate, sed ex ipso praecepto Dei. Aliis verbis: Illa antecedens conformitas non est principium completum obligationis subsequentis, sed principium incompletum radicale, quod cum praecepto divino coniungi debet ad veram obligationem pariendam.

3. *Obligatio agendi modo, qui naturae rationali conformis est, creaturae a Deo intimatur non necessario per revelationem, sed per lumen intellectus.* Videlicet: a) Ex consideratione mundi homo cognoscit Deum tamquam creatorem et supremum dominum. b) Ex consideratione naturae rationalis eiusque relationum ad alia deducit rectum modum agendi huic naturae conformem ope duplicis habitus innati, i. e. ope synteresis (habitus cognoscendi prima principia moralia) et conscientiae (habitus illa principia ad casus particulares applicandi). c) Ulterius cognoscit: Ordo, qui per illum rectum agendi modum efficitur, debet realizari debetque ad illum observandum esse obligatio, quia secus non observaretur, et ita sola natura humana in mundo maneret deordinata, cum cetera pulchro ordine praestent, multaque damna ex defectu ordinis in societatem humanam eiusque individua irreperent. — Ex his tribus homo concludit: Ergo Deus, naturae humanae totiusque mundi ordinati auctor, obligationem ad illum rectum agendi modum observandum imponit.

4. *Quaeritur, utrum homo possit cognoscere convenientiam actus cum recta ratione vel disconvenientiam et simul ignorare obligationem a Deo impositam illum ponendi vel omittendi.* Resp. negative. Qui enim tantae est intellegentiae, ut cognoscat unum, cognoscit etiam alterum. a) Aut enim iam antequam conformitatem actus cum recta ratione apprehendit, habet aliquam saltem obscuram supremi numinis notitiam. Tunc modo sub 3 descripto sponte pervenit ad cognoscendam obligationem moraliter bene agendi. b) Aut prius Deum ignorat et cognoscit solam conformitatem actus cum recta ratione. Tunc modo in § 4, B 4 descripto facili discursu inde concludit exsistentiam Dei obligantis. c) Ergo peccatum mere philosophicum seu actio, qua quis scienter ita agit contra rectam rationem, ut simul nullam habeat, ne obscuram quidem, notitiam se laedere obligationem a superiore quodam numine impositam, non potest accidere.

5. Cognitio recti ordinis ex natura rationali resultantis et obligationis illum observandi, quatenus in intellectu hominis exsistit, vocatur *lex naturae subiective spectata*. Summa praeceptorum (et prohibitorum) obligantium, quae ex natura rationali et voluntate divina obligante fluunt, est *lex naturae obiective spectata*. Lex naturae, quatenus ab aeterno in intellectu et voluntate Dei praeexsistit, vocatur *lex aeterna*. Est aeterna cognitio recti ordinis, qualis inter rationalia entia vigere debet, et aeternum decretum eum in supposito creationis entibus rationalibus tamquam obligationem imponendi. *Augustinus* legem aeternam definit (Contra Faust. 22, 27): „Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans." Iuxta *s. Thomam* (1, 2, q. 91, a. 2) lex naturalis est „participatio legis aeternae in rationali creatura".

6. Praeter legem naturae exsistit *lex mere positiva* sive Dei sive legitimae auctoritatis humanae a Deo statutae. Praecipit actus, qui respectu naturae rationalis sunt indifferentes, ei nec conformes nec difformes. a) Per praeceptum tales actus accipiunt extrinsecam conformitatem cum natura rationali, quam in se non habent, et fiunt moraliter boni. Moralis eorum bonitas supposito praecepto fluit ex principio: Est naturae rationali conforme iusto praecepto oboedire. b) Obligatio fluit sicut in lege naturali ex divina voluntate obligante. Aut enim Deus immediate solus legem imponit et eo ipso obligat, aut legem fert auctoritas legitima humana. Haec vero solum in nomine Dei subditos obligare potest. Nam homo proprio nomine hominis libertatem propter essentialem omnium aequalitatem vinculo morali restringere nequit.

7. Ex praecedentibus sequitur, quod *etiam voluntas divina est norma bonitatis moralis* (non solum norma obligationis seu principium eam efficiens). Nam nulla actio in se est moraliter bona, quae a voluntate Dei non praecipitur aut saltem permittitur, nulla in se moraliter mala, quae non prohibetur. Accuratius: Respectu actuum, qui antecedenter ad quodvis praeceptum (vel permissionem) in se sunt boni vel mali, voluntas divina est principium efficiens obligationem, non bonitatem, et ideo quoad ipsam bonitatem aut malitiam talium actuum non est norma formalis, regulans, fundans, sed mere materialis manifestans. Actus vero in se indifferentes Deus voluntate sua praecipiente vel prohibente bonos vel malos efficit, et ideo respectu eorum est norma formalis regulans.

8. Sunt multi actus, qui in specie seu generaliter considerati, non quatenus ab hoc determinato individuo nunc ponuntur, sunt *indifferentes*, i. e. naturae rationali liberae nec conformes nec difformes (v. g. legere, scribere). Solum per praeceptum vel prohibitionem extrinsecam bonitatem vel malitiam induunt. — Sollemnis est quaestio, utrum tales actus sine praecepto et in individuo considerati, quatenus ab hoc determinato homine nunc ponuntur, possint indifferentes manere. Videtur negandum (contra *scotistas, Alexandrum Hal., Bonaventuram, Lessium, Vazquez, Arriaga*). Videlicet illi actus, quam-

quam in se sunt indifferentes, semper ponuntur ad determinatum finem et ab eo bonitatem vel malitiam accipiunt. Nam ille finis seu bonum, quod per actum intenditur, aut apprehenditur ut naturae rationali conveniens, et eo ipso est finis bonus suamque bonitatem actioni communicat. Aut apprehenditur ut naturae rationali inconveniens et malus et sua malitia actionem inficit. Aut apprehenditur sine respectu ad naturam rationalem, et tunc illum finem intendens iam non agit conformiter naturae rationali. Atqui non agere conformiter naturae rationali est male agere. Nam homo tenetur quovis actu libero Deum glorificare, quia Deus nihil (ergo neque ullum actum liberum ab homine ponendum) potest velle nisi ad suam gloriam. Atqui per actum, qui non fit conformiter naturae rationali, Deus non glorificatur, et eo ipso talis actus in individuo est a Deo positive prohibitus et extrinsecus malus. Ceterum ut haec malitia evitetur, sufficit confusa quaedam et obscura apprehensio finis tamquam naturae rationali conformis, quae vix non semper in actu deliberato, immo et semideliberato inesse potest.

§ 81. De sanctitate Dei. D.

1. Moraliter sanctum vocamus eum, qui constanter peccatum vitat et bene agit. Itaque sanctitas moralis est constans prosecutio bonitatis moralis per actus voluntatis. Et quia bonitas moralis est conformitas cum recto ordine ex natura rationali resultante, sanctitas definiri potest: Constans conformitas voluntatis cum recto ordine, qualis a natura rationali illius entis postulatur, de quo sanctitas praedicatur.

2. *Sanctitas moralis Dei in eo consistit,* quod constanter et indeclinabiliter vult rectum ordinem, qualis postulatur a natura Dei et essentiis creaturarum. Talis sanctitas necessario in Deo inest. Nam: a) Sapientia Dei rectum ordinem perfectissime intellegit. Eum non appetere esset magna imperfectio, quae in voluntate Dei esse nequit. Ergo voluntas Dei necessario et indeclinabiliter rectum ordinem velle debet. b) Voluntas Dei non potest moveri nisi ab infinita bonitate divina. Suam essentiam Deus necessario amat, et quidquid vult praeter se, non potest velle nisi propter se seu ad suam gloriam (§ 79, A 1 sqq). Atqui hic est rectus ordo ex essentia Dei et creaturarum resultans. Ergo Deus necessario et constanter rectum ordinem appetit seu est moraliter sanctus.

3. Propter hanc sanctitatem seu rectitudinem suae voluntatis *Deus non potest peccare.* Videlicet peccatum Dei esset deviatio a recto ordine seu libera Dei actio ad extra (nam ad intra Deus non est liber, sed necessario amat suam bonitatem, in quo est rectus ordo), qua aliquid vellet aut ultimatim non propter se, sed propter aliud ens, aut vellet aliquid ad se non ordinabile seu non manifestans perfectiones divinas, Deo non reddens honorem (e. g. mendacium, defectum fidelitatis in promissis). Atqui utrumque repugnat perfectissimae rectitudini voluntatis divinae.

4. Propter suam sanctitatem, qua rectum ordinem vult, *Deus creaturam necessario obligat ad hunc rectum ordinem observandum* seu ad bonum morale faciendum et malum vitandum. Nam rectitudo voluntatis Dei in eo est, quod si quid vult praeter se, necessario illud

vult propter se seu ad suam gloriam. Atqui glorificatio Dei tunc solum obtinetur, quando creatura rectum ordinem servat seu secundum normam moralitatis agit (§ 80, A 8). Ergo in supposito, quod Deus creat, debet a creatura exigere observationem ordinis moralis.

5. *Sanctitas moralis potest etiam definiri:* Constans conformitas voluntatis cum ultima norma moralitatis. Atqui voluntas Dei cum ultima norma moralitatis seu cum essentia divina est maxime et constantissime conformis, quia cum ea perfecte identificatur.

6. Actus moraliter bonus per suam bonitatem necessario est ordinatus ad ultimum finem primarium (Deum ut glorificandum). Ideo sanctitas eo ipso, quod est constans prosecutio bonitatis moralis, est etiam constans prosecutio ultimi finis. Iamvero voluntas divina actu suo infinito ultimum finem constantissime et perfectissime prosequitur; est enim cum eo identica. Itaque Deus est moraliter sanctissimus, quia actus voluntatis eius ad ultimum finem habet perfectissimam directionem (per identitatem).

7. *Deus est infinitum exemplar sanctitatis creatae.* Sicut enim Dei sanctitas in eo consistit, quod suam essentiam amat propter se et cetera propter ipsam, ita perfectissima sanctitas creaturae in eo est, quod haec amat Deum propter ipsum et cetera propter Deum. Fastigium huius sanctitatis creatae obtinetur in beatitudine perfecta.

8. *Deus est fons sanctitatis et bonitatis moralis creatae,* quatenus eius essentia est ultima norma rectitudinis moralis, quam intellectus divinus tamquam legem aeternam concipit et voluntas tamquam legem naturae hominibus imponit.

9. Sanctitas Dei clare docetur in *Scriptura.* Ex 15, 11: „Quis similis tui, magnificus in sanctitate?“ Lv 11, 45: „Sancti eritis, quia ego sanctus sum.“ 1 Sm 2, 2: „Non est sanctus, ut est Dominus.“ Ps 144, 17: „Iustus Dominus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis.“ Haec veritas cotidiana professione ecclesiae clare continetur.

10. Deus vi sanctitatis suae neque ipse peccat neque directe ad peccatum inducit. Nihilominus a) Deus peccata non impedit, quia sinit homines libere agere. Sanctitas Dei solum postulat, ut hominem libero arbitrio praeditum proposita poena a peccando deterreat et ad vitanda peccata iuvet. Etiam propter bonos effectus ex peccatis sequentes solet ea permittere, e. g. crudelitatem iudicum romanorum propter gloriam Deo ex martyrio resultantem. b) Deus cum peccato concurrit concursu simultaneo. Mala determinatio ad actum secundum est a sola voluntate. Actus secundus quoad suam entitatem physicam et quatenus involvit generalem tendentiam in bonum, a Deo comproducitur. Defectus a norma rectitudinis in actu secundo est privatio proveniens a sola voluntate creata. c) Ideo de mera permissione explica fortiora verba, quibus interdum Scriptura utitur. E. g. Rom 9, 18: „Ergo cuius vult miseretur et quem vult indurat.“ Ex 4, 21: „Ego indurabo cor eius, et non dimittet populum.“

11. In creatura rationali *praeter sanctitatem moralem alia est entitativa,* quae sine respectu ad actus bonos consistit in eo, quod ens rationale aliquo speciali modo Deum summum bonum possidet (e. g. per gratiam habitualem). Etiam in Deo talis entitativa sanctitas potest concipi et est possessio suimetipsius ut summi boni non per amorem, sed per identitatem et aseitatem. Cf. § 90, 5 et 220.

§ 82. De providentia Dei. D.

1. *Providentia Dei est ordinatio rerum et praesertim actionum per fines particulares ad finem universalem* seu ad illum gradum gloriae externae, quem Deus huic mundo praestituit. Pertinet et ad intellectum et ad voluntatem. Nam ille ordo in intellectu divino ab aeterno concipitur et a voluntate decernitur et hoc sensu ab aeterno in Deo praeexsistit. Unde a *s. Thoma* providentia definitur „ratio ordinis rerum in finem in Deo exsistens". Exsecutio temporalis huius ordinis in ipsis rebus vocatur gubernatio.

2. Providentiam negant imprimis *deistae,* qui inde a saec. XVII in Anglia exstiterunt (Toland, Collins, Tindal, Thom. Morgan). Iuxta eos Deus mundum a se creatum amplius non curat. Quo errore conservatio rerum, concursus, providentia e medio tolluntur. Cf. § 69 et 70. *Necessitas et exsistentia providentiae philosophice sequitur ex Dei sapientia.* Singulae res ex natura sua agendo finem aliquem particularem internum prosequuntur. Ita plantae inserviunt (e. g. tamquam alimentum) brutis, bruta inferiora superioribus, omnia homini. Si inter res earumque actiones nulla dispositio efficeretur, res et actiones mutuo se turbarent et ita fines particulares earum frustrarentur. Frustratis autem finibus particularibus etiam finis generalis universitatis rerum tolleretur. Cogita machinam, cuius singulae partes (spirae, rotae) habent fines particulares ordinatos ad finem ultimum totius machinae, qui non obtinetur, nisi inter singulas partes earumque actiones talis dispositio efficitur, per quam obtentis finibus particularibus etiam finis universalis totius machinae realizatur. — Quibus praemissis patet providentiae divinae necessitas: Quivis sapiens fabricator operi suo finem ultimum praestituit et singulas partes earumque actiones ita disponit, ne in finibus suis particularibus prosequendis invicem impediantur, sed ut obtentis illis finibus etiam finis ultimus totius operis obtineatur. Atqui Deus est sapientissimus. Ergo disponit res et actiones per fines particulares ad finem universalem seu omnibus creatis providet.

3. *Providentia in fontibus revelationis clare docetur.* a) Sap 6, 8: „Quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus." 8, 1: „Attingit ergo [sapientia Dei] a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter." 11, 21: „Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti." 12, 13: „Non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus." 14, 3: „Tua autem, Pater,

providentia gubernat [ἡ δὲ σή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια]." 1 Petr 5, 7: „Omnem sollicitudinem vestram proicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis." Mt 6, 30 31. b) Patres providentiam Dei contra ethnicos, fatalistas, manichaeos, astrologos defendebant. Huc spectant praesertim *Theodoreti* de providentia orationes 10, *Salviani* de gubernatione Dei libri 8, *Augustini* de civitate Dei libri 22. *Clemens Alex.* (Strom. 5, 1): „Fortasse ne conari quidem oportet haec demonstrare, cum sit manifesta divina providentia ex aspectu omnium quae videntur effectorum, quae arte constant et sapientia." *Vaticanum* docet (sess. 3, cap. 1): „Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter."

4. *Contra providentiam plurimae difficultates moventur, quae solvi sufficienter non possunt.* Nam: a) Essentias rerum et relationes, quas ad invicem habent, perfecte non cognoscimus. b) Praeterea fines particulares externos operantis, quos Deus singulis entibus, praesertim rationalibus praestituit, ignoramus. c) Tandem est providentia effectus infinitae sapientiae Dei, cuius consilia finito intellectu nostro scrutari non possumus. Rom 11, 33 sq: „Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit?" *Augustinus* (In Ps. 148 n. 12): „In officina non audet [homo] vituperare fabrum, et audet reprehendere in hoc mundo Deum!"

5. Peccata a Deo non directe intenduntur, sed permittuntur et permissa ad bonos fines diriguntur. Eo ipso autem, quod Deus peccata ab aeterno praevidit et secundum suam praescientiam hunc ordinem prae alio elegit, voluit in hoc mundo obtineri hunc gradum gloriae suae externae, non maiorem. Unde peccata consilium providentiae divinae, quod de hoc mundo habet, turbare non possunt. — Generatim in hoc ordine multa Deus non directe intendit, sed ab aeterno praevisa permittit, quia homini liberum arbitrium auferre non vult. Ideo certe non est a Deo positive intenta, sed ab homine Deo permittente causata inaequalitas bonorum fortunae et grassatio tot malorum physicorum et moralium, quae multo pauciora essent, si homines media, quae Deus ad vitanda peccata offert, adhiberent. Providentiae est non tollere liberum arbitrium, sed mala, quae eius abusum consequuntur, vertere in hominis bonum, non semper temporale, sed aeternum, supernaturale. Rom 8, 18 28.

§ 83. De statu finali hominis.

1. *Status finalis hominis* est ille, in quo aliquando positus in aeternum manebit. Teste revelatione non est nisi duplex, aut infernum aut coelum (cf. tractatum de novissimis). Nam post resurrectionem carnis et ultimum iudicium una pars hominum discedet in „supplicium aeternum" (Mt 25, 46), altera intrat in regnum praeparatum ab origine mundi, in quo est vita aeterna (Mt 25, 34 46). Vocatur etiam regnum aeternum Christi, ad quod per bona opera pervenitur (2 Petr 1, 10 11).

2. *Est hoc regnum in coelo,* ubi iustis praeparata est domus aeterna (2 Cor 5, 1). Ideo vocatur regnum coeleste (2 Tim 4, 18). Salus electorum est in gloria coelesti (2 Tim 2, 10). Iustorum merces copiosa est in coelis (Mt 5, 12). Ibi est eorum thesaurus non deficiens (Lc 12, 33) et spes reposita (Col 1, 5). Descriptio illius status coelestis legitur praesertim in Apocalypsi cap. 21 sqq.

3. *In coelo est beatitudo perfecta.* a) Hoc fundamentale desiderium naturae humanae propter bonitatem et sapientiam conditoris non debet semper frustrari, sed saltem sub aliqua condicione impleri posse et quidem in statu finali hominis, quia ante eum hic in terra beatitudo perfecta nulla est. Iamvero in inferno non est beatitudo, sed cruciatus. Ergo non restat nisi coelum, in quo perfecta felicitas obtineri debet. b) Huc spectant descriptiones Apc 7, 16 17; 21, 4. Cf. etiam appellationes „gloria coelestis" 2 Tim 2, 10, „gaudium domini" in parabola de servis fidelibus (Mt 25, 21).

4. *In coelo est Deus speciali modo praesens.* Cf. exhortationem ad orandum: „Pater noster, qui es in coelis" (Mt 6, 9). Filius Dei, qui est in sinu Patris (Io 1, 18), descendit de coelo (Io 3, 13). Christus saepissime loquitur de Patre, „qui in coelis est". Cf. Mt 5, 16; 7, 11; 10, 32; 16, 17; 18, 10 14 19; 23, 9.

5. *Haec specialis Dei praesentia in coelis congruit statui beatitudinis.* Nam beatitudo perfecta consistit in cognitione eamque consequente dilectione Dei, summi boni, tamquam aliquo modo praesentis. Cf. § 4, A 6. Quae cognitio et dilectio per se potest obtineri aut in immediata Dei visione aut in perfecta quadam eius cognitione abstractiva (ex effectibus Dei). Quaeritur, utra cognitio in coelo sit. Praesumptio stat pro visione. Nam (Mt 18, 10): „Angeli eorum [infantium] in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est." Quae visio angelorum videtur interpretanda sensu stricto. Quodsi vero angeli in coelo Deum vident, non est, cur animae iustae eum non videant et ita sint perfecte beatae.

§ 84. Animae hominum in coelo vident Deum facie ad faciem. D.

In terra cognoscitur Deus analogice seu abstractive per discursum ex creaturis tamquam suis effectibus. Visio Dei seu eius cognitio intuitiva est ea, in qua Deus per modum obiecti cum intellectu creato coniungitur eumque ad cognoscendum determinat, sicut e. g. corpus oculo materiali obversatur eumque ad sui visionem movet. Est cognitio Dei, ut in se est, seu visio „facie ad faciem".

A.

Principale argumentum sumitur ex 1 Cor 13, 12: „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum." Qui textus illustratur per praecedentem contextum v. 9—11: „Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est [τὸ τέλειον], evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. Videmus nunc" etc. — Supponimus Paulum hic non loqui de se solo, ut promiscuus usus primae personae sing. et plur. (v. 9 11 12) ostendit. Hic in terra cognitio est partim scientia (per deductionem), partim prophetia (per revelationem et illustrationem Spiritus Sancti,

praesertim de rebus difficilibus vel futuris). Utraque cognitio est imperfecta et cessabit, cum venerit „quod perfectum est". Videlicet nunc videmus mediate et obscure („per speculum in aenigmate"), tunc autem „facie ad faciem", i. e. immediate et clare, non partialiter, sed perfecte, sicut perfecte cognitus sum ab eo, quem „facie ad faciem" videbo.

1. *Quis videbitur?* Deus. Nam: a) Agitur de persona videnda (*πρόσωπον*, facies). Praeterea sermo est de iis, quae hic in terra partialiter cognoscuntur per scientiam et prophetiam. Sed in complexu harum veritatum religiosarum eminet Deus tamquam praecipuum obiectum cognitionis. b) In propositione „cognoscam sicut et cognitus sum" suppleri debet „a Deo". Nam agitur de perfectissima cognitione. Sed hanc de homine solus Deus habet. c) Confirmatur ex eo, quod toto capite sermo est de caritate, cuius obiectum est Deus, et quae dicitur in altera vita manere (v. 8: „Caritas numquam excidit"). Hic in terra praeterea exsistunt fides et spes (v. 13), quarum obiectum formale et praecipuum materiale etiam est Deus. Ergo quia toto contextu agitur de Deo tamquam obiecto actuum hominis, etiam in v. 12 „videmus" et „cognoscam" referuntur ad Deum ut obiectum.

2. *Quando et ubi?* In coelo. Nam: a) In textu est oppositio inter „nunc" et „tunc". Atqui „nunc" significat vitam terrestrem. Ergo „tunc" est coelum. Nam alius status post mortem praeter coelum non est talis, in quo Deus videri possit facie ad faciem (nèque infernum neque purgatorium). b) Solum ibi potest esse perfecta Dei cognitio, ubi Deus speciali modo praesens est, in coelo (cf. § 83, 4). c) Confirmatur ex 2 Cor 5, 6—8: „Audentes igitur semper, scientes, quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem [*διὰ πίστεως*] enim ambulamus, et non per speciem [*διὰ εἴδους*]. Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum." Hic in terra cognitio Christi Domini fit per fidem. Eo ipso autem, quod aliquis est apud Christum in coelo (cf. v. 1), habet visionem (*εἶδος*). Ergo est in coelo visio non solum Christi, sed etiam Dei. Nam nisi divinitas in coelo conspiceretur, deberet divinitas Christi in ipso coelo credi, et iam non esset ibi ambulatio „per speciem", sed „per fidem".

3. *Visio Dei in coelo est stricta et immediata.* Hoc patet: a) Ex terminis „facie ad faciem" et „sicut et cognitus sum". Cognitio facialis significat visionem immediatam, cum praesertim comparetur cum perfectissima visione, qua Deus hominem cognoscit. b) Ex oppositione inter cognitionem terrestrem imperfectam, quae vocatur infantilis (v. 11), mediata („per speculum"), obscura („in aenigmate"), partialis („ex parte"), et coelestem perfectam. c) Ex oppositione inter fidem (*πίστιν*) et visionem (*εἶδος*) in 2 Cor 5, 7.

B.

Alia argumenta. 1. *Ex Apc 22, 4:* „Et videbunt faciem eius, et nomen eius in frontibus eorum." „Eius" refertur ad Deum. Nam

„servi eius“ in v. 3 („Et omne maledictum non erit amplius, sed sedes Dei et agni in illa erunt, et servi eius servient illi“) sunt servi Dei, qui nomen Dei in frontibus portant. Cf. 7, 3: „quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum.“ Cf. 3, 12; 14, 1. Itaque iusti in coelo vident faciem Dei. Porro totus contextus ostendit ibi agi de eminentissima quadam cognitione Dei specialiter praesentis. Ergo „faciem eius“ sumendum est sensu stricto de intuitiva visione Dei, ut in se est. — *Confirmatur ex v. 5:* „Et nox ultra non erit, et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos, et regnabunt in saecula saeculorum.“ Cf. 21, 23: „Et civitas non eget sole neque luna, ut luceant in ea; nam claritas Dei illuminavit eam, et lucerna eius est agnus.“ Sicut lumen materiale coniungitur cum oculo materiali, ut videat, ita spiritalis claritas Dei, i. e. pulchritudo, splendor eius, qui est ipsa eius essentia, coniungitur cum oculis non materialibus, sed spiritalibus intellectus, ut videat Deum, sicut oculus corporis conspicit lucem.

2. Idem deduci potest *ex Mt 5, 8:* „Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.“ Quod optime intellegere licet de Dei cognitione immediata. Quae obtinetur non in terra, ut per se patet, ergo in coelo. Ideo v. 10 in parallelismo ponitur: „Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum.“

3. *Cf. etiam 1 Io 3, 2:* „Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.“ „Ei“ et „eum“ directe refertur ad Christum (cf. v. 5). Sed „videbimus eum“ pleno sensu intellegi debet de divinitate Christi facialiter conspicienda (cf. A 2 c).

4. *Ex Patribus* exemplo sint: *Irenaeus* (Adv. haer. 4, 20, 5): „Quae impossibilia apud homines, possibilia apud Deum. Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus; visus quidem tunc per Spiritum prophetiae, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum.“ Idem (ib.): „Qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem.... Et propter hoc incapabilis [ὁ ἀχώρητος] et invisibilis visibilem se et comprehensibilem et capabilem hominibus praestat.“ *Cyprianus* (Epist. 58): „Quae erit gloria et quanta laetitia, admitti ut Deum videas, honorari, ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias, Abraham et Isaac et Iacob et patriarchas omnes et apostolos et prophetas et martyres salutare, cum iustis et Dei amicis in regno coelorum datae immortalitatis voluptate gaudere, sumere illic quod nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit!... Cum revelatio illa venerit, cum claritas super nos Dei fulserit, tam beati erimus et laeti dignatione Domini honorati, quam rei remanebunt et miseri, qui Dei desertores aut contra Deum rebelles voluntatem fecerunt diaboli, ut eos necesse sit cum ipso simul inexstinguibili igne torqueri.“ Idem infra § 91, 8 b. *Basilius* (Epist. 8, 7): „Horum [angelorum] etiam scientia [naturalis] crassa est, si comparatur cum ea, quae est facie ad faciem. Solus autem Pater, inquit [Christus], novit, quippe et ipse est finis et extrema beatitudo. Cum enim non amplius Deum in speculis neque per aliena cognoscemus, sed ad ipsum

veluti solum et unum accedemus, tunc et extremum finem sciemus. Nam Christi regnum esse ferunt omnem materialem cognitionem, Dei vero et Patris immaterialem et, ut ita dixerim, ipsius divinitatis contemplationem. Atque etiam Dominus noster et ipse finis est et extrema beatitudo secundum Verbi considerationem." *Ioannes Chrysostomus* (Ad Theodorum laps. 1, 11): „Audi, quid dicat beatus Petrus: ‚Bonum est nos hic esse.' Quodsi ille obscura quadam conspecta futurorum imagine omnia statim reiecit ab animo ob inditam a tali visione voluptatem, quid dicetur, quando ipsa rerum veritas aderit, quando apertis regiis aedibus ipsum regem conspicere licebit, non ultra in aenigmate neque per speculum, sed facie ad faciem, non ultra per fidem, sed per speciem [μηκέτι διὰ πίστεως, ἀλλὰ διὰ εἴδους, 2 Cor 5, 7]?" *Augustinus* (De civitate Dei 22, 29, 1): „‚Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.' Sic iam vident sancti angeli, qui etiam nostri angeli dicti sunt.... Sicut ergo illi vident, ita et nos visuri sumus, sed nondum ita videmus. Propter quod ait apostolus...: ‚Videmus nunc' etc. Praemium itaque fidei nobis visio ista servatur, de qua et Ioannes apostolus loquens: ‚Cum apparuerit, inquit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.'"

5. *Ex definitionibus ecclesiasticis* huc pertinet: a) Constitutio „Benedictus Deus" (a. 1336), qua *Benedictus XII* occasione falsae opinionis, quam Ioannes XXII (1316—1334) in contionibus modo privato de animabus sanctis, quibus nihil luendum superest, proposuerat, quod scil. usque ad ultimum iudicium non viderent Deum, sed essent „sub altari Dei" (cf. Apc 6, 9), i. e. sub protectione et consolatione humanitatis Christi, definivit, quod tales „animae sanctorum ... post ascensionem Salvatoris Domini nostri Iesu Christi in coelum fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo, sanctorum angelorum consortio aggregatae, ac post Domini Iesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte iis ostendente." b) *Florentinum* a. 1439 in decreto pro graecis seu bulla Eugenii IV „Laetentur coeli" definivit animas sanctorum, quibus nihil luendum superest, post mortem „in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius".

6. Dicitur quidem Deus in A. T. nonnumquam in terra ab hominibus visus esse. Sed: a) Aut est sermo de angelo (mal'akh Iahve), qui in figura visibili apparuit et ex persona Dei locutus est. E. g. Iacob hoc sensu vidit Deum „facie ad faciem" (Gn 32, 30) et cum eo luctatus est (v. 24). b) Aut agitur de apparitione quadam Dei sub figura materiali et visibili. Ita e. g. Deus apparuit senioribus Israel Ex 24, 10: „Et viderunt Deum Israel, et sub pedibus eius quasi opus lapidis sapphirini et quasi coelum, cum serenum est." Sed ex hoc nequaquam sequitur, quod etiam locis citatis in N. T. figura materialis intellegenda est. Hoc deberet ex contextu similiter apparere ut in textibus illis A. T. Praesertim 1 Cor 13, 12 talis fictio tollitur.

7. Patres nonnulli, qui obiciuntur, non negant in coelo esse visionem Dei, sed excludunt aut visionem eius corporalem *(Origenes)* aut visionem Dei in hac vita contra eunomianos *(Gregor. Nyss.)* aut visionem perfecte comprehensivam, qualis soli Deo competit *(Ioannes Chrys., Cyrillus Hieros.)*.

Itaque in hoc ordine Deus omnes homines destinavit ad beatitudinem perfectam per visionem Dei in coelo obtinendam, ad quam unusquisque debet se bonis operibus praeparare, ne in inferno damnetur.

TRACTATUS IV.
DE GRATIA HABITUALI.

CAPUT I.
De exsistentia et proprietatibus gratiae habitualis.

SECTIO I.
Doctrina revelationis proponitur.

§ 85. Teste Scriptura per baptismum in anima producitur vera quaedam et manens realitas.

1. *Ex Io 3, 5:* „Respondit Iesus: Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit [ἐὰν μή τις γεννηθῇ] ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei." Ut ex patre et matre homo generatur, ita ex aqua et Spiritu Sancto ut veris causis (re)generatur (γεννηθῇ). Atqui generatio materialis in homine ponit aliquid reale (naturam humanam). Ergo etiam (re)generatio baptismalis aliquid reale ponit, quia homo ex aqua et Spiritu Sancto dicitur vere generari. Iamvero non ponitur per baptismum realitas in corpore, ut per se patet; ergo in anima. Est realitas manens. Nam effectus generationis materialis est manens. Ergo etiam effectus regenerationis baptismalis.

2. *Ex 1 Io 3, 9:* „Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est." Qui ex Deo est generatus (ὁ γεγεννημένος, ut Io 3, 5 γεννηθῇ) seu natus, habet in se semen (σπέρμα) Dei, quod evidenter est effectus talis generationis ex Deo. Haec non potest intellegi nisi ea, de qua Io 3, 5 sermo est, quia alia frustra supponeretur. Atqui „semen" significat realitatem veram manentem (dicitur „manet, μένει"). Ergo per (re)generationem baptismalem ponitur in anima realitas manens.

3. *Ex Tit 3, 5 sqq:* „[v. 4 Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei,] non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, (v. 6) quem effudit in

nos abunde per Iesum Christum, Salvatorem nostrum, (v. 7) ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae." Baptismus non solum appellatur *λουτρὸν παλιγγενεσίας*, lavacrum novae generationis (post naturalem), sed etiam *ἀναχαινώσεως*, renovationis. Atqui renovatio fit per realem immutationem seu per adductionem novae realitatis. Cogita renovationem domus, imaginis, sanitatis etc. Ergo per baptismum in anima producitur aliquid reale, quod debet esse manens. Renovatio enim semper ita fit, ut realitas adducta maneat.

4. *Ex Gal 6, 15:* „In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura." Christiani asseclae Christi fiunt non per circumcisionem, qua quis fiebat israelita, sed eo quod efficiuntur nova creatura (*καινὴ κτίσις*). Atqui creatura, ut sit nova, debet habere aliquid reale, novum, manens. Quod in anima ponitur per baptismum, ut in textu postulat parallelismus cum circumcisione, ritu initiativo iudaico. Nam tota epistula Paulus contra galatas docet praeter baptismum, ut aliquis fiat christianus, circumcisionem non requiri.

5. *Ex Iac 1, 18:* „Voluntarie enim genuit [*ἀπεκύησεν*] nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae eius." Nota terminum *ἀπεκύησεν*, qui generationem designat. Itaque per generationem ex Deo debet in homine poni nova quaedam realitas, qua talis generatus speciali modo fit nova creatura. Cf. etiam *1 Petr 1, 23:* „Renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili [*ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου*] per verbum Dei vivi et permanentis in aeternum."

§ 86. Teste Scriptura per illam realitatem datur ius ad bona coelestia (visionem Dei).

1. *Ex 1 Petr 1, 3—5:* „Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis, (v. 4) in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam in coelis in vobis, (v. 5) qui in virtute Dei custodimini per fidem in salutem paratam revelari in tempore novissimo." Sermo est de regeneratione baptismali. Nam alia frustra supponeretur. Hereditas coelestis est possessio Dei, boni infiniti, per visionem beatificam. Regeneratio iuxta hunc textum fit *εἰς κληρονομίαν*, in hereditatem seu eo fine, ut homo ius ad hereditatem coelestem accipiat. Ergo ius ad visionem Dei seu ad bona coelestia homo accipit per illam regenerationem. Iamvero immediatus effectus generationis naturalis est positio naturae (humanae), et cum hac demum iura essentialia humana, praesertim etiam ius hereditatis in familia, coniuncta sunt. Idem igitur valebit de regeneratione baptismali. Immediatus eius effectus est positio novae realitatis, cum qua et in qua ius hereditatis coelestis communicatur.

2. *Ex Tit 3, 5 7.* Applicatur salutare lavacrum regenerationis et renovationis ad eum finem, ut homines iustificati efficiantur „heredes secundum spem vitae aeternae". Ergo per renovationem baptismalem et eo ipso per illam realitatem, quam baptismus in anima ponit, accipitur ius et spes hereditatis coelestis seu ius visionis beatificae. Nam sicuti ius hereditatis (saltem radicale et remotum) cum natura humana huius individui ab hoc patre orta coniunctum est, ita ius hereditatis coelestis inhaerere debet illi novae naturae a Deo oriundae. — Praeterea haec thesis confirmatur per dicenda sub § 88.

§ 87. Teste Scriptura per illam realitatem iam in terra confertur consortium divinae naturae.

1. *Ex § 85:* In realitate per generationem collata (natura) habetur assimilatio generantis et generati. Ergo etiam in realitate collata per generationem baptismalem continetur assimilatio quaedam inter „generantem" Deum et „natum ex Deo". Ideo 1 Io 3, 9 sermo est de semine Dei, quod quidem non potest designare partem substantiae Dei in baptizato manentem, sed sine dubio realitatem dicit, qua obtinetur specialis cum Deo similitudo, quae iure vocari potest terrestre consortium divinae naturae. Et revera, cur in Scriptura (apud Ioannem, Paulum, Iacobum, Petrum) cum tanta emphasi de nativitate ex Deo sermo esset, cur termini, qui generationem significant (praesertim *σπέρμα, ἀπεκύησεν*), cum tanta emphasi adhiberentur, nisi poneretur in homine realitas, quasi-natura eum speciali modo cum Deo assimilans et ita divinae naturae participem reddens?

2. *Confirmatur ex 2 Petr 1, 4:* „Per quem [Christum; *δι' ὧν*, per quae dona, in v. 3 descripta, Deus] maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius, quae in mundo est, concupiscentiae corruptionem." Per dona Dei in N. T. collata christiani facti sunt consortes divinae naturae. Ulterius nota: a) Non necessario explicandum est illud consortium tamquam in coelis futurum. Hoc nullibi indicatur. Potius videtur s. Petrus provocare ad beneficia iam collata, non demum conferenda (v. 3 „donata sunt", v. 4 „donavit"). b) Neque sermo est de consortio naturae divinae facto per incarnationem ut talem, quatenus arctior quaedam coniunctio per Verbum incarnatum inter Deum et homines orta est. Nam talis coniunctio est aliquid omnibus hominibus commune. Sed v. 3 et 4 agitur de specialibus donis a Deo in christianos collatis. Praeterea ad consortium illud speciale, de quo in v. 4 sermo est, obtinendum necesse est vitare peccata (fugientes, *ἀποφυγόντες*). Sed hoc non valet de consortio generali per solam incarnationem facto. c) Ergo, quia fuga peccati praerequiritur, consortium illud debet constitui dono quodam interno animam sanctificante.

§ 88. Per illam realitatem teste Scriptura homo fit Filius Dei adoptivus.

Filius adoptivus est persona extranea in communionem iurium et bonorum familiae alienae praesertim iuris hereditatis assumpta. Praeter filiationem naturalem non est alia nisi adoptiva.

1. *Ex Io 1, 12 13:* „Quotquot autem receperunt eum, dedit iis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius, qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt." Qui per fidem Christum susceperunt, potestatem nacti sunt filios Dei fieri et de facto etiam ex Deo nati, generati sunt. Est sermo de generatione baptismali (Io 3, 5; 1 Io 3, 9). Atqui filius fit per naturam generatam ab alio tamquam patre acceptam, et filiatio inhaeret naturae. Ergo etiam filius Dei fit per nativitatem ex Deo, et filiatio novae naturae a Deo acceptae inhaeret. Quia vero unus est filius Dei naturalis, filiatio, quae in et cum illa realitate occasione regenerationis ex Deo accipitur, non potest esse nisi adoptiva.

2. *Ex Gal 3, 26 27:* „Omnes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Iesu. Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis." Per fidem homo fit Filius Dei, quatenus fides eum ducit ad baptismum (Act 8, 37), per quem demum filiatio Dei et assimilatio cum Christo („Christum induistis") confertur. Attende ad γάρ, enim, quo „filii Dei" in v. 26 cum v. 27 coniungitur. „Per fidem" non potest designare causam immediatam filiationis Dei, sed indicat meram condicionem indispensabilem ad baptismum praerequisitam. Nam sola fides homini nihil prodest. Cf. 1 Cor 13, 2. Ergo non potest sola fides hominem reddere filium Dei. Ergo non reddit nisi baptismus, i. e. realitas seu natura, quae baptismo tamquam regeneratione confertur, reddit baptizatum filium Dei eumque adoptivum.

3. *Ex § 85:* Saepe in N. T. cum emphasi est sermo de generatione, nativitate ex Deo. Sicuti igitur habens suam naturam a patre acceptam est per eam filius patris sui, ita ille, qui per regenerationem baptismalem habet illam novam realitatem a Deo acceptam, est filius Dei adoptivus (non naturalis, qui non est nisi unus).

4. *Ex § 86:* Habere ius ad hereditatem Dei in coelis est esse filium Dei adoptivum. Atqui heres Dei homo fit per illam realitatem. Ergo per eam fit etiam filius Dei adoptivus. Ideo illa filiatio in Scriptura magis describitur tamquam ius hereditatis (Rom 8, 17; Gal 4, 7), tamquam status libertatis servitutem excludens (ibid.), et christianis patet accessus ad Deum ut Patrem (Eph 2, 18 19), ita ut iam non sint peregrini, sed Dei familiares (ibid.).

§ 89. Cum illa realitate teste Scriptura Spiritus Sanctus in anima praesens fit.

1. *Tit 3, 5—7* tamquam effectus baptismi enumerantur: nova natura, effusio Spiritus Sancti, ius ad hereditatem coelestem. Ergo

sicut ius hereditatis, ita etiam praesentia Spiritus Sancti cum illa realitate coniungitur et in anima ponitur.

2. *Ex Rom 8, 15:* „Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater." Fideles accipiunt Spiritum Sanctum, qui vocatur „Spiritus adoptionis [*πνεῦμα υἱοθεσίας*]". Ergo Spiritus Sanctus cum adoptione seu iure hereditatis coelestis arcte coniungitur. Atqui adoptio et ius hereditatis conceduntur in et cum illa realitate. Ergo etiam Spiritus Sanctus una cum illa in anima ponitur.

3. *Eph 1, 13 14:* „In quo [Christo] et vos, cum audissetis verbum veritatis, evangelium salutis vestrae, in quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae." Christiani signantur Spiritu Sancto, qui vocatur „Spiritus promissionis" et „pignus hereditatis" (*ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας*) vel simplicitur „pignus". Cf. 2 Cor 1, 22: „Qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris." Atqui pignus cum iure coniungitur, et utrumque simul datur. Ergo Spiritus Sanctus una cum iure hereditatis tamquam pignus conceditur, i. e. datur seu in anima praesens fit una cum illa realitate, quae ius hereditatis in se continet.

4. *De praesentia Spiritus Sancti* in anima fideli saepe in N. T. sermo est. Spiritus Sanctus est pignus hereditatis: 2 Cor 1, 22; Eph 1, 14. — Est fidelibus datus, in eos effusus: Rom 5, 5; 1 Thess 4, 8; Tit 3, 6; 1 Io 3, 24; 4, 13. — Est in fideles missus: Gal 4, 6; Rom 8, 15. — In fidelibus habitat: Rom 8, 9; 2 Tim 1, 14. — Fideles sunt templum Spiritus Sancti: 1 Cor 3, 16; 6, 19; 2 Cor 6, 16. — Sunt signati Spiritu Sancto: Eph 1, 13; 4, 30. Coniunctio Spiritus Sancti cum illa realitate saltem indirecte eo adsignificatur, quod ubique soli fideles, qui illa realitate in baptismo accepta praediti sunt, Spiritum Sanctum habere supponuntur.

§ 90. Illa realitas est accidens spirituale (habitus) et iure vocatur gratia sanctificans.

1. *Illa realitas non est res materialis extensa.* Nam experientia teste in baptismo nihil materiale baptizato accrescit. Deinde illa realitas hominem perficit per specialissimam assimilationem cum Deo, qui est spiritus. Iamvero per materialem entitatem homo non potest specialissimo modo Deo assimilari. Tandem „semen Dei" in homine manens certe non designat rem materialem, sed spiritualem, quia Deus est spiritus.

2. *Illa realitas non est substantia spiritualis.* a) Substantia sine ratione fingeretur. Sufficit accidens. Non enim sunt multiplicanda entia (et perfectiora entia) sine necessitate. b) Si esset substantia, cum anima uniretur aut intrinsecus, eo scil. quod ex utraque resultaret una nova substantia, aut solum extrinsecus, eo quod illa realitas esset animae quasi appensa vel alligata. Atqui utrumque repugnat. Prior

suppositio est absurda, quia anima humana est quidem respectu corporis substantia incompleta seu habet internam essentialem destinationem ad unionem cum corpore, sed non habet talem essentialem ordinem ad aliam substantiam. Praeterea naturalis ordo ad realitatem, de qua agimus, etiam ideo in anima repugnat, quia ita periret gratiae supernaturalitas. — In altera suppositione non explicatur generatio ex Deo et assimilatio specialis cum Deo, quae per illam realitatem in anima efficitur. Nam generatio, nativitas ex Deo, de qua toties cum emphasi in N. T. sermo est, certe innuit internam animae immutationem, quae non potest esse in eo, quod animae alia substantia mero externo nexu (ut corpori vestimenta) appenditur. Per talem extrinsecam novae substantiae appensionem anima Deo non assimilaretur, sed potius in se immutata maneret. Huc etiam spectant testimonia Patrum, quibus anima dicitur per gratiam et Spiritum Sanctum deificari, lucida, ignita fieri etc. c) Substantia spiritualis quaevis videtur necessario habere intellectum et voluntatem seu vivere. Atqui absurde diceretur illa realitas habere suum proprium intellegere et velle.

3. *Itaque illa realitas:* a) *Est accidens spirituale.* Ita demum intellegitur, quomodo anima intrinsecus immutetur et ad novam perfectionem internae cum Deo assimilationis elevetur, quamquam in se substantialiter immutata manet. b) Pertinet hoc accidens ad categoriam qualitatis (accidens substantiam perficiens in essendo vel in agendo). Nam per illam realitatem anima perficitur, non quidem directe et immediate in agendo, sed in essendo, quatenus Deo speciali modo assimilatur et ad dignitatem filii Dei adoptivi elevatur. c) *Est habitus entitativus* seu qualitas non transiens, sed stabilis, hominem in essendo bene afficiens.

4. *Scriptura ad illam realitatem designandam commendat terminum gratiae,* praesertim Rom 5, 2: „Per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei." Gratia hic describitur tamquam entitas, quae confert ius gloriandi spe filiorum Dei. Atqui hoc valet de illa realitate. Eodem sensu alii textus intellegi possunt, e. g. Tit 3, 7 („ut iustificati gratia ipsius" etc.) et Rom 3, 24 („iustificati gratis per gratiam ipsius"). Nam illa realitas, quia facit filium adoptivum, eo ipso etiam peccatorem reddit iustum. Cf. infra caput III.

5. *Haec gratia iure vocatur sanctificans.* Nam sanctitas entitativa est specialis coniunctio cum Deo ultimo fine seu summo bono. Atqui per gratiam habitualem homo specialiter cum Deo ultimo fine seu summo bono coniungitur. Accipit enim ius ad visionem beatificam seu ad coelestem possessionem summi boni, in quo est ultimus finis. Ideo christiani per baptismum gratia praediti in N. T. saepe vocantur simpliciter „sancti". Praeterea vocatur *„gratia gratum faciens"*, ut distinguatur a *„gratiis gratis datis"* seu donis (charismatis), quibus homo non sanctificatur, sed aptus redditur ad utilitatem aliis praestandam. Cf. 1 Cor 12, 28.

6. *Nota alios quosdam effectus gratiae sanctificantis.* a) *Dat animae specialem pulchritudinem.* Nam dat assimilationem cum natura divina, quae est essentialiter pulchra. Eph 5, 8: „Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino." Atqui lux spiritalis (gratia) certe splendorem, pulchritudinem praebet. 2 Cor 3, 18: „Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu." Fideles, qui gloriam Dei, i. e. pulchras perfectiones divinas hic in terra per fidem cognoscunt, in imaginem gloriae seu pulchritudinis Dei transformantur „a claritate in claritatem [ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν]", i. e. ab inferiore gradu gratiae ad gradum superiorem Spiritu Sancto hoc augmentum operante. b) *Dat conformitatem cum Christo.* Nam baptizati per gratiam induunt Christum. Cf. Gal 3, 27. — Praedestinati debent conformes fieri imagini Christi. Rom 8, 29: „Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus." — Monemur, ut in nobis portemus imaginem hominis coelestis Christi. Cf. 1 Cor 15, 49: „Igitur sicut portavimus imaginem terreni [Adami; cf. v. 45 47], portemus et imaginem coelestis." — In fidelibus debet Christus formari. Gal 4, 19: „Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis." Quae omnia de gratia habituali apte intelleguntur. c) *Dat operibus bonis specialem valorem meritorium.* Nam per gratiam dignificatur hominis persona, quia fit filius Dei adoptivus. Actus autem dignificantur a persona. Videlicet dignitas personae actibus se communicat. Ideo maiorem honorem Deo reddunt actus filii Dei adoptivi quam actus hominis gratia carentis. Iamvero quo maior est honor Deo per actum redditus, eo maius est meritum actus.

Scholion. Iuxta nonnullos theologos gratia solum modaliter ab essentia animae distinguitur, ut e. g. figura a figurato. Haec doctrina admitti nequit. Nam per gratiam anima Deo specialiter assimilatur gradu tam sublimi, ut talis status novae ex Deo nativitati aequiparetur. Atqui talem effectum entitas mere modalis in anima producere non potest. Non intellegitur, quomodo possit mera modificatio substantiae afferre *supernaturalem* cum Deo similitudinem. Quodsi accidentia a substantia realiter distincta in metaphysica ideo statuuntur, quia perfectiones, quas substantiae addunt (e. g. extensio), non possunt tamquam merae eius modificationes explicari, quamquam est in substantia naturalis exigentia talium perfectionum et ordo ad eas (e. g. in substantia corporea ad extensionem), a fortiori assimilatio cum Deo, quam affert gratia et cuius nulla naturalis exigentia in anima reperitur (cf. § 97), non potest explicari nisi per accidens a substantia realiter distinctum.

§ 91. Doctrina traditionis.

1. *Barnabae epistula. Per remissionem peccatorum homo renovatur, et Deus in eo habitat.* Cf. 6, 11: „Ubi igitur nos renovavit per remissionem peccatorum, effecit, ut aliam formam [τύπον] haberemus, animam nempe puerorum instar, utpote qui nos reformavit [ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς]." Praesertim 16, 8: „‚Aedificabitur autem in nomine Domini'; attendite, ut templum Domini magnifice aedificetur. Quomodo? Discite. Accepta remissione peccatorum et spe habita in nomen Domini facti sumus novi, iterum ab integro creati; ideo in nobis, in domicilio nostro, vere Deus habitat."

2. *Ignatius M. de inhabitatione Dei in homine* (Ad Ephes. 9, 1): „Quos [haereticos] non permisistis seminare inter vos" etc. (cf. supra § 41, 2). Deinde (ibid. n. 2) addit: „Estis igitur et viae comites omnes, deiferi et templiferi, christiferi, sanctiferi, per omnia ornati in praeceptis Iesu Christi."

3. *Hermae Pastor de inhabitatione Spiritus Sancti in iusto* imitante servum, qui vineam domini bene coluit et ideo a domino in cohereditatem cum

proprio filio susceptus est (Similit. 5, 6, 4—7): „Quod autem Dominus in consilium adhibuit Filium suum ac gloriosos angelos de hereditate servi, audi. Spiritum Sanctum, qui ante erat, qui creavit omnem creaturam, fundavit Deus in carne, quae ei placuit. Haec igitur caro, in qua habitavit Spiritus Sanctus, servivit Spiritui bene in sanctitate et castitate ambulans neque omnino Spirituni maculans. Haec igitur, cum recte et caste ambularet et laboraret cum Spiritu ac cooperaretur in omni negotio, fortiter ac viriliter conversaretur, assumpsit eam sociam ac consortem Spiritus Sancti; placuit enim Deo conversatio huius carnis, quia non est maculata in terra, habens Spiritum Sanctum. Itaque in consilium adhibuit Filium et angelos gloriosos, ut et haec caro, quae Spiritui sine culpa servivit, locum habitandi aliquem haberet neque mercedem servitii sui videretur perdidisse; mercedem enim recipiet omnis caro, quae invenitur sine macula et sine labe, in qua Spiritus Sanctus habitavit."

4. *Tatianus de inhabitatione Spiritus Sancti in iusto* (Adv. graecos 13): „Spiritus Dei omnibus quidem non inest, sed in quibusdam, iis qui iuste conversantur, residens et conglutinatus [συμπλεκόμενον] animae per praedictiones ceteris animabus abscondita nuntiavit." Deinde addit (ibid. 15): „Reliquum est, ut nos, quod habentes perdidimus, iā nunc requiramus iungamusque animam Spiritui Sancto et coniunctionem ad Deum efficiamus.... Sine carne est perfectus Deus, homo autem caro; vinculum carnis anima, continens autem animam caro. Talis quidem constitutionis species, si est quasi templum, commorari in ipso vult Deus per legatum Spiritum. Si tale non est tabernaculum, praeest beluis homo per articulatam vocem tantum, in ceteris vero eiusdem victus est ac illae, non autem similitudo Dei."

5. *Irenaeus* docet: a) *Finis incarnationis fuit deificatio hominis seu elevatio ad vitam Dei tamquam ad statum perfectiorem, realem, manentem.* Adv. haer. 5 praef.: „Qui [Christus] propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, ut nos perficeret esse quod est ipse." Ibid. 5, 9, 2: „Qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei." b) *Hic status obtinetur per insertionem novae naturae (cum praesentia Spiritus Sancti coniunctae),* quae ad opera salutaria peragenda est necessaria. Cf. ibid. 5, 10, 2: „Quemadmodum oleaster inserta substantiam quidem ligni non amittit, qualitatem autem fructus immutat et aliud percipit vocabulum, iam non oleaster, sed fructifera oliva exsistens edicitur, sic et homo per fidem insertus et assumens Spiritum Dei, substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat et aliud accipit vocabulum, significans illam, quae in melius est, transmutationem, iam non caro et sanguis, sed homo spiritalis exsistens edicitur. Quemadmodum autem rursus oleaster, si non percipiat insertionem, perseverat inutilis suo domino per suam silvestrem qualitatem et quasi infructuosum lignum exciditur et in ignem mittitur, sic et homo non assumens per fidem Spiritus insertionem perseverat hoc esse, quod erat ante: caro et sanguis exsistens, regnum Dei hereditate possidere non potest". c) *Illa nova natura continet assimilationem cum Deo.* Iusti ab Irenaeo vocantur „in vitam Dei sublevati", „Deo Patri configurati", „gloriam Dei participantes". Cf. ibid. 5, 16: „Quando caro Verbum Dei factum est... et imaginem [in homine] ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago eius, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum." d) *Ille status iustitiae describitur non solum tamquam praesentia Spiritus Sancti in anima, sed etiam tamquam adoptio et generatio ex Deo.* Cf. ibid. 5, 6, 1 2: „Perfecti igitur, qui et Spiritum in se perseverantem habuerint Dei et animas et corpora sine querela servaverint, Dei, id est illam, quae ad Deum est, fidem servantes et eam, quae ad proximum est, iustitiam custodientes. Unde et templum Dei plasma esse ait. ‚Nescitis, dicens, quoniam templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos' [1 Cor 3, 16 17];

manifeste corpus templum dicens, in quo habitat Spiritus.“ Ibid. 5, 18, 2: „Pater et Verbum a Patre portatum spiritum omnibus praestat, quibusdam secundum conditionem, quod est factum [creatum], quibusdam autem secundum adoptionem, quae est ex Deo, quod est generatio.“ Sensus est: Alii accipiunt tantum spiritum creatum seu animam in sua origine, alii etiam Spiritum adoptionis.

6. *Clemens Alex.* docet: a) *Homo per fidem et baptismum pervenit ad adoptionem tamquam statum perfectiorem.* Strom. 2, 16: „Eum, qui sponte cum exercitatione et doctrina cognitionem accipit veritatis [credit], vocat ad adoptionem, quae est maximus omnium profectus.“ Idem Paedag. 1, 6, 26, 1 2: „Baptizati illuminamur [φωτιζόμεθα], illuminati in filios adoptamur, adoptati perficimur, perfecti immortales reddimur. ‚Ego, inquit, dixi, dii estis et filii Excelsi omnes.‘ Multis autem modis vocatur illud opus, gratia, illuminatio, perfectum [τέλειον], lavacrum. Lavacrum quidem, per quod peccata abstergimus. Gratia autem, qua remittuntur poenae, quae peccatis debentur. Illuminatio autem, per quam sanctam illam et salutarem lucem intuemur, hoc est, per quam Deum perspicimus. Perfectum autem dicimus, cui nihil deest. Quid enim ei desit, qui Deum novit? Est enim revera absurdum Dei vocari gratiam, quae non sit perfecta et undequaque plena.“ b) *In homine iusto christiano Deus inhabitat* (Paedag. 3, 1, 1, 5 sqq): „Homo autem ille, cui Verbum cohabitat, non variatur, non fingitur [οὐ ποικίλλεται, οὐ πλάττεται], formam habet Verbi, Deo assimilatur; pulcher est, non se pulchrum fingit; vera est pulchritudo, est enim deus; deus autem fit ille homo, quia vult idem ac Deus. Recte ergo dicit Heraclitus: Homines dii, dii homines, una enim utrique ratio [ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι· λόγος γὰρ ωὑτός]. Evidens mysterium: Deus in homine et homo deus.“ Studet Clemens pantheismum graecorum in sensum christianum mutare.

7. *Origenes* docet: a) *Homo a Spiritu Sancto per gratiam sanctificatur.* De princip. 1, 1, 3: „Sed et cum de Spiritu Sancto multi sancti participant, non utique corpus aliquod intellegi potest Spiritus Sanctus, quod divisum in partes corporales percipiat unusquisque sanctorum, sed virtus profecto sanctificans est, cuius participium habere dicuntur omnes, qui per eius gratiam sanctificari meruerint.“ b) *Christianus naturae superioris particeps est.* Contra Celsum 5, 23: „Quodsi verba urgere oportet, dicemus, prout communius intellegitur natura, quaedam esse supra naturam, quae faciat aliquando Deus, supra humanam naturam efferens hominem et faciens eum participem naturae melioris et divinioris et servans talem, quamdiu servatus per ea, quae agit, ostendit se velle.“

8. *Cyprianus* docet: a) *Finis incarnationis fuit hominis deificatio.* De idolor. van. 11: „Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo posset esse quod Christus est.“ b) *Gratia est animae vestimentum* (De opere et eleemos. 14): „Eme tibi albam vestem, ut qui secundum Adam nudus fueras et horrebas ante deformis, indumento Christi candido vestiaris. Et quae matrona loculpes et dives es, ungue oculos tuos non stibio diaboli, sed collyrio Christi, ut pervenire ad videndum Deum possis, dum Deum et moribus et operibus promereris.“

9. *Novatianus. Spiritus Sanctus in homine iusto habitat eumque sanctificat* (De Trinit. 29): „Hic [Spiritus Sanctus] est, qui operatur ex aquis secundam nativitatem, semen quoddam divini generis et consecrator coelestis nativitatis, pignus promissae hereditatis et quasi chirographum quoddam aeternae salutis; qui nos Dei faciat templum et nos eius efficiat domum, qui interpellat divinas aures pro nobis gemitibus ineloquacibus, advocationis implens officia et defensionis exhibens munera, inhabitator corporibus nostris datus et sanctitatis effector.“

10. *Methodius. Baptizati sunt participes Spiritus Sancti Deoque similes* (Conviv. decem virg. 8, 8): „Ego enim hac de causa dictum existimo gigni

marem ab ecclesia, quod nempe ii, qui illuminantur, Christi lineamenta effigiemque ac virilem vere animum aspectumque assumunt, Verbi forma, quae secundum similitudinem est, iis impressa, et per certam scientiam fidemque [κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν] in iis progenita, ita ut in unoquoque spiritualiter nascatur Christus. Ac propterea ecclesia velut fervet turgetque ac parturit, donec formetur in nobis genitus Christus; quo nimirum quisque sanctorum, qua ratione Christi particeps est, Christus nascatur. Iuxta quem sensum in quadam scriptura dicitur: ‚Nolite tangere christos meos et in prophetis meis nolite malignari.' Tamquam christi evaserint per commercium Spiritus [κατὰ μετουσίαν τοῦ πνεύματος], qui in Christum baptizati sunt, suas hic ecclesia conferente partes ad eorum in Verbo effigiem et transformationem."

11. *Aphraates. In iustis inde a baptismo Spiritus Sanctus praesens est* (Demonstr. 6, 14): „Ab omnibus enim de corpore natis Spiritus abest, donec ad aquae regenerationem accedant. Tunc accipiunt Spiritum Sanctum. In priore quidem generatione nascuntur spiritu animali praediti, qui in homine creatur nec morietur umquam, sicut scriptum est: ‚Factus est homo in animam viventem.' At in altera, baptismi scilicet, regeneratione Spiritum Sanctum ex ipsa divinitate recipiunt immortalem.... Ex homine autem, qui Spiritum ex aqua receptum contristavit, egreditur Spiritus, priusquam ille moriatur, atque ad naturam suam, ad Christum, vadens hominem accusat, a quo contristatus est."

12. *Athanasius:* a) *Finis incarnationis fuit deificatio hominis et elevatio ad dignitatem filiorum Dei.* Orat. de incarn. Verbi 54: „Ipse siquidem homo factus est, ut nos dii efficeremur; ipse se ipsum per corpus videndum exhibuit, ut nos invisibilis Patris cognitionem acciperemus." Idem (De incarn. Dei Verbi 8): „Idcirco Filius Dei filius hominis factus est, ut filii hominis, hoc est Adae, filii Dei efficiantur." b) *Illa deificatio fit per inhabitationem Spiritus Sancti, qua homo consors divinae naturae efficitur.* Adv. arianos orat. 3, 24: „Nos autem, si quidem absit Spiritus, alieni et procul a Deo sumus; sed Spiritus participes effecti cum ipsa coniungimur divinitate, ac proinde non nostrum est nos esse in Patre, sed Spiritus, qui in nobis est et in nobis manet, quamdiu scil. eum in nobis confessione servamus." Idem (Ad Serap. ep. 1, 24): „Omnes similiter per Spiritum Dei participes dicimur. ‚Nescitis, inquit [Paulus], quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis?' ... Sed si Spiritus Sanctus res creata esset, nulla sane Dei communicatio nobis in ipso esset, sed rei creatae coniungeremur et divinae naturae alieni essemus, utpote nulla in parte eius facti participes.... Si porro Spiritus communicatione divinae naturae consortes efficimur, nemo certe nisi insanus dixerit Spiritum non Dei, sed creatae esse naturae. Nec enim alia de causa hi, in quibus ille est, dii efficiuntur. Quodsi deos efficit, dubium non est, quin eius natura Dei sit." c) *Simul vero homo per Spiritus Sancti gratiam fit filius Dei adoptivus.* Adv. arian. orat. 2, 59: „Haec est Dei benignitas, quod quorum effector est, horum etiam pater gratia [κατὰ χάριν] postea fiat, quod tunc contingit, cum creati homines, ut ait apostolus, Spiritum Filii eius clamantem Abba, Pater in suis cordibus suscipiunt. Hi porro sunt, qui suscepto Verbo potestatem ab eo accepere filios Dei fieri. Nec enim alio modo filii possunt fieri, cum ex natura sua sint creati, nisi Spiritum eius, qui naturalis et verus est Filius, acceperint." Et ibid. 61: „Si nos adoptione tantum et gratia filii [Dei] efficimur, clarum pariter est Verbum propter gratiam nobis donandam factum hominem dixisse: ‚Dominus creavit me.'" d) *Gratiam esse realitatem manentem ab anima et Spiritu Sancto distinctam* innuitur per deificationem, de qua Athanasius loquitur (cf. a). Cf. etiam (Ad Serapion. ep. 1, 30): „Paulus docet: ‚Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis.' Gratia enim et donum, quod in Trinitate datur, datur a Patre per Filium in Spiritu Sancto."

13. *Cyrillus Hieros.:* a) *Operante Spiritu in baptismo fit interna hominis immutatio.* Catech. 17, 14: „Aqua exterius circumfunditur, Spiritus et interius animam abluit absque defectu. Et quid miraris? Sume exemplum corporeum, parvum quidem et humile, utile autem simplicioribus. Si ignis per crassitudinem ferri transiens intus totam rem efficit ignem et frigidum fit fervidum et nigrum fit collucens; si ignis, qui corpus est, in corpus ferri penetrans sic absque impedimento operatur, quid miraris, si Spiritus Sanctus in intima animae ingreditur?" b) *Per Spiritum homo fit filius Dei adoptivus.* Catech. 3, 14: „Si et tu habeas sinceram pietatem, descendit et in te Spiritus Sanctus et vox paterna tibi desuper resonat, non: hic est Filius meus, sed: hic nunc factus est filius meus. Illi enim soli convenit ‚est', quoniam ‚in principio erat Verbum....' Illi convenit ‚est', quoniam semper est Filius Dei, tibi autem ‚nunc factus est', quoniam non per naturam habes, sed per adoptionem appellationem filii accipis."

14. *Hilarius. In iustis Spiritus Sanctus habitat* (De Trinit. 8, 21): „Spiritales omnes sumus, si in nobis est Spiritus Dei. Sed hic Spiritus Dei et Spiritus Christi est.... Vivificamur ergo propter habitantem in nobis Spiritum Christi per eum, qui Christum suscitavit a mortuis."

15. *Basilius:* a) *Gratia est donum, quo homo Deo specialiter assimilatur.* Cf. eius vel alius auctoris Serm. ascet. 1: „Homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est. Sed peccatum anima ad vitiosas cupiditates impulsa deformavit imaginis pulchritudinem. Deus autem, qui hominem condidit, vera est vita. Itaque qui Dei similitudinem amisit, is perdidit vitae consortium. Qui vero extra Deum est, vitam beatam degere non potest. Revertamur igitur ad gratiam initio nobis concessam, ex qua excidimus per peccatum, et rursus iuxta Dei imaginem exornemus nosmetipsos ac conditori per omnem affectuum vacuitatem similes efficiamur." b) *Per operationem Spiritus Sancti praesentis anima immutatur, fit sancta et spiritali splendore lucescens, accipit adoptionem filiorum.* De Spir. S. 9, 22 23: „Spiritus unicuique capacium cum adsit quasi soli, sufficientem omnibus gratiam atque integram infundit.... Hic iis, qui ab omni sorde purgati sunt, illucescens per communionem, quam cum ipso habent, spirituales reddit. Et quemadmodum corpora nitida pellucidaque, contacta radio fiunt et ipsa supra modum splendida et alium fulgorem ex sese profundunt; ita animae, quae Spiritum ferunt illustranturque a Spiritu, fiunt et ipsae spirituales et in alios gratiam emittunt. Hinc... in Deo perseverantia, hinc similitudo cum Deo, et quo nihil sublimius expeti potest, hinc est, ut deus fias." Ibid. 15, 36: „Per Spiritum Sanctum datur in paradisum restitutio, ad regnum coelorum ascensus, in adoptionem filiorum reditus, datur fiducia Deum appellandi Patrem suum, consortem fieri gratiae Christi, filium lucis appellari, aeternae gloriae participem esse, et ut semel omnia dicam, esse in omni benedictionis plenitudine, tum in praesenti hoc saeculo tum in futuro, repositorum nobis in promissis bonorum, quae per fidem fruenda exspectamus, perinde quasi iam adsint, gratiam velut in speculo contemplantes." In psalmos hom. 32, 4: „Nihil enim sanctitatem adipiscitur nisi per Spiritus Sancti praesentiam. Itaque quod angeli sunt, ab opifice Verbo, universorum conditore, habent; iis vero sanctitatem Spiritus Sanctus impertivit. Non enim infantes creati sunt angeli, deinde paulatim exercitio perfecti, sic facti sunt digni, qui Spiritum reciperent, sed in prima constitutione et una cum substantiae suae quasi mixtura infusam habuere sanctitatem."

16. *Gregorius Nyss. de dignitate filiationis adoptivae* (De beatitudinibus 7): „Huic tali ac tantae rei [naturae divinae], quae nec videri potest nec audiri nec existimari, homo, qui pro nihilo in mundo existimatur, cinis, foenum, vanitas, familiaris fit, in filii locum a Deo universorum assumptus. Quid gratia illa dignum est invenire ad gratiarum actionem? Quam vocem, quam cogitationem, quem animi motum, per quem gratiae praestantia celebretur?

Excedit suam naturam homo immortalis factus ex mortali, incorruptibilis ex corruptibili, aeternus ex caduco et in summa deus ex homine. Nam dignus habitus, qui Dei filius fiat, habebit omnino in se patris dignitatem et omnium fit paternorum bonorum heres."

17. *Didymus de inhabitatione Trinitatis in homine* (De Trinit. 2, 6, 7): „Creatura nequit ita participari substantialiter ab anima rationali, ut in hac inhabitet; solius enim Dei proprium est ita participari. Sanctus autem Spiritus participabilis substantialiter exsistit ut Pater et Filius, quemadmodum in primo sermone dictum est. Nam etiam, simulac Pater inhabitat in iustis, quid est necesse, nisi per unitatem divinae naturae et plenitudinem in nos congredi et concurrere et Filium et Sanctum Spiritum?"

18. *Ioannes Chrys.* docet: a) *Finis incarnationis fuit reddere hominem filium Dei.* Hom. 2 in Matth. 2: „Cum germanus et verus Filius sempiterni esset Dei, etiam filius David esse dignatus est, ut te filium faceret Dei.... Quantum enim ad cogitationes hominum pertinet, multo est difficilius Deum hominem fieri quam hominem Dei filium consecrari." b) *Per baptismum homo accipit gratiam, qua ope Spiritus Sancti praesentis interius renovatur.* In Act. apost. hom. 40, 2: „Caput bonorum habemus per baptismum; peccatorum remissionem accepimus, sanctificationem, Spiritus participationem, adoptionem, vitam aeternam. Quid amplius vultis? Signa? Sed cessaverunt. Fidem habes, spem, caritatem, quae manent; haec quaere, haec signis sunt maiora." In 1 Cor. hom. 40, 2: „Ipsam enim animam tangit gratia et illinc peccatum evellit radicitus. Propterea eius quidem, qui est dimissus a rege, sordidam videre licet animam, eius autem, qui est baptizatus, minime, sed ipsam solis radiis puriorem et qualis fuit generata ab initio; immo vero illa quoque longe meliorem; fruitur enim Spiritu, qui eam omni ex parte inflammat et auget sanctitatem. Et sicut aurum aut argentum refundens purum et novum facis denuo, ita etiam Spiritus Sanctus in baptismo tamquam in fornace eam refundens et peccata consumens efficit, ut quovis auro puro purius fulgeat." c) *Gratia hominem intrinsecus renovans est vera realitas.* Catech. ad illuminandos 1, 3: „Quemadmodum si quis auream statuam tempore, fumo, pulvere, rubigine foedatam denuo conflaverit, eam nobis purissimam atque fulgentem restituit, sic et naturam nostram Deus peccati rubigine foedatam multoque affectam delictorum fumo, illa pulchritudine destitutam, quam ipsi ab initio indiderat, denuo conflavit et in aquas ceu in conflatorium iniciens et pro igne gratiam Spiritus immittens, hinc renovatos cum solaribus radiis splendore decertantes educit, contrito vetere homine, novo autem splendidiore quam vetus erat condito." In epist. ad Eph. hom. 1, 3: „Qui laudat et admiratur eam, quae in se facta est, gratiam, attentior erit et diligentior. ‚Qua gratificavit nos', inquit. Non dixit: quam gratis donavit [ἧς ἐχαρίσατο], sed nos gratos fecit [ἐχαρίτωσεν], hoc est non solum liberavit a peccatis, sed etiam fecit amabiles. Quemadmodum enim si quis scabiosum et peste ac morbo senioque et paupertate ac fame confectum et perditum statim formosum fecerit iuvenem, omnes homines pulchritudine vincentem e genis quidem splendorem valde emittentem et micantium oculorum eiaculationibus solis fulgores occultantem; deinde eum constituerit in ipso flore aetatis et postea eum purpura induerit et diadema imposuerit et omni regio ornatu decorarit, ita nostram instruxit et ornavit animam pulchramque fecit, desiderabilem et amabilem." d) *De inhabitatione Trinitatis in homine* cf. in Rom. hom. 13, 8: „Qui Spiritum habet, non modo Christi esse dicitur, sed etiam ipsum habere Christum. Non potest enim Spiritu praesente non adesse Christus. Ubi enim una Trinitatis hypostasis adest, tota adest Trinitas; non potest enim omnino separari et accuratissime unita sibi est."

19. *Ambrosius:* a) *Gratia est donum internum, quo homo fit specialiter imago Dei.* Hexaëmeron 6, 8, 46 47: „Utrum igitur secundum corpus an secundum animam iustificatio tibi conferri videatur, quaeso, respondeas. Sed

dubitare non potes, cum iustitia, unde iustificatio derivata est, mentis utique, non corporis sit. Pictus es ergo, o homo, pictus a Domino Deo tuo. Bonum habes artificem atque pictorem. Noli bonam delere picturam, non fuco, sed veritate fulgentem, non cera expressam, sed gratia." b) *Describitur anima gratia ornata* (ibid. 6, 7, 42): „Illa anima a Deo pingitur, quae habet in se virtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis. Illa anima bene picta est, in qua elucet divinae operationis effigies. Illa anima bene picta est, in qua est splendor gloriae et paternae imago substantiae. Secundum hanc imaginem, quae refulget, pictura pretiosa est. Secundum hanc imaginem Adam ante peccatum; sed ubi lapsus est, deposuit imaginem coelestis, sumpsit terrestris effigiem." c) *De consortio divinae naturae* (Epist. 43, 10): „Quid illa attexam, quod hominem Deus divinae fecit consortem naturae, sicut in epistula Petri legimus? Unde non immerito quidam ait: ‚Ipsius et genus sumus'. Dedit enim nobis de cognatione sua, ut quaeramus illud divinum, quod non longe est ab unoquoque nostrum."

20. *Augustinus:* a) *Finis incarnationis fuit deificatio hominis.* Serm. 13 de temp.: „Factus est Deus homo, ut homo fieret deus." Serm. 166, 4, 4: „Ut enim non sis homo, ad hoc vocatus es ab illo, qui propter te factus est homo... Deus enim deum te vult facere." b) *Gratia a Christo comparata est manens donum internum, sicut concupiscentia ab Adamo introducta est manens defectus internus.* De peccat. meritis et remiss. 1, 9, 10: „Sicut ergo ille, in quo omnes vivificantur, praeter quod se ad iustitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui Spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis: sic et ille, in quo omnes moriuntur, praeter quod iis, qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes." De spiritu et littera 9, 15: „‚Iustitia Dei manifestata est' [Rom 3, 21]; non dixit: iustitia hominis vel iustitia propriae voluntatis, sed: ‚iustitia Dei', non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium." c) *Per gratiam homo fit filius Dei adoptivus* (Epist. 140, 3, 9): „Haec est gratia Novi Testamenti, quod in Vetere latuit nec tamen figuris obumbrantibus prophetari praenuntiarique cessavit, ut intellegat anima Deum suum et gratia eius renascatur illi. Haec quippe nativitas spiritalis est, ideo non ex sanguinibus, non ex voluntate viri nec ex voluntate carnis, sed ex Deo [Io 1, 13]." Ibid. 4, 10: „Haec etiam adoptio vocatur. Eramus enim aliquid, antequam essemus filii Dei, et accepimus beneficium, ut fieremus, quod non eramus; sicut qui adoptatur, antequam adoptaretur, nondum erat filius eius, a quo adoptatur, iam tamen erat, qui adoptaretur. Et ab hac generatione gratiae discernitur ille Filius, qui cum esset Filius Dei, venit, ut fieret filius hominis donaretque nobis, qui eramus filii hominis, filios Dei fieri." Contra Maximin. 2, 15, 2: „Homo ad similitudinem Dei factus est; tamen quia non est unius eiusdemque substantiae, fit gratia filius, qui non est natura." In Ps. 49, 2: „Filii Dei facti sumus et dii facti sumus, sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis." d) *De inhabitatione Spiritus Sancti in homine iusto* (De Trin. 15, 18, 31 sqq): „Ipse [Spiritus Sanctus] significatur, ubi legitur: ‚Deus dilectio est'. Deus igitur Spiritus Sanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est.... Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est, quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae.... Dilectio igitur, quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris caritas Dei, per quam nos tota inhabitat Trinitas."

21. *Cyrillus Alex.:* a) *Finis incarnationis fuit homines efficere filios Dei.* In Ioan. 9: „Manifestum est igitur et cunctis, ut opinor, liquet eas maxime ob causas Unigenitum, cum Deus sit et ex Deo secundum naturam exsistat, factum esse hominem, ut nimirum damnaret peccatum in carne et morte sua mortem destrueret nosque Dei filios efficeret, ex terrena condicione ad digni-

tatem supra naturam regeneratos in Spiritu. Hoc enim utique modo licebat instaurare et in pristinum statum revocare lapsum genus hominum." b) *Gratia est qualitas animae inhaerens.* Hom. pasch. 10, 2: „Condemnatum est igitur peccatum, mortificatum primum in Christo, mortificandum et in nobis, quando illum in propriis animabus recipimus per fidem et communicationem Spiritus, qui nos ad formam Christi perficit, per sanctificationis videlicet qualitatem [διὰ τῆς ἐν ἁγιασμῷ δηλονότι ποιότητος]. Spiritus enim salvatoris nostri Christi est quasi forma eius, divinam figurationem [ἐξεικονισμόν] in nobis imprimens quodammodo per seipsum." In Isaiam 4, 2: „Formatur autem in nobis Christus Sancto Spiritu nobis divinam quandam formam per sanctificationem et iustitiam indente. Sic enim, sic in animis nostris elucet character substantiae eius et Patris, reformante, ut dixi, Sancto Spiritu nos per sanctificationem in ipsum." De Trinit. dial. 7: „Hoc igitur, quod divinam nobis imaginem insculpit et sigilli instar praestantiorem mundo pulchritudinem ingenerat, nonne Spiritus est?" c) *Per sui communicationem et quasi impressionem Spiritus Sanctus in anima producit realem cum Deo assimilationem.* Cf. § 51, 4. Ibi (Thes. de Trin. 34) Cyrillus prosequitur: „Si Spiritu Sancto sigillati ad Deum reformamur, quomodo erit creatum id, per quod nobis divinae substantiae imago imprimitur et increatae naturae signa inhaerent? Non enim pictoris instar Spiritus divinam substantiam in nobis depingit, quasi ipse alienus ab ea esset, neque hoc modo ad similitudinem Dei nos ducit; sed ipse, qui Deus est et ex Deo procedit, in cordibus se recipientium tamquam in cera sigilli instar invisibiliter imprimitur, per sui communicationem et similitudinem naturam ad exemplaris pulchritudinem repingens et Dei imaginem homini restituens." De Trinit. dial. 7: „Spiritus vero Deus est et ad Deum transformat, non ut per gratiam adiuvantem, sed ut largiens dignis per se divinae naturae participationem." d) *Per gratiam efficiuntur homines filii Dei, participant divinam naturam, Deum inhabitantem possident* (In Ioan. 1, 13 sqq): „Qui per fidem Christi vocati sunt in adoptionem filiorum Dei, propriae quidem naturae vilitatem exuerunt Deique honorantis gratia ceu splendida quadam veste conspicui ad supernaturalem dignitatem evehuntur. Non enim amplius carnis filii, sed Dei potius adoptiva soboles nuncupantur." Et infra addit: „Quamobrem filii Dei vocamur et sumus, qui spiritalem regenerationem per fidem accepimus. . . . Divinam participamus naturam, non solum quia gratia ad supernaturalem gloriam evolamus, verum etiam quia Deum inhabitantem possidemus." e) *Consortium divinae naturae fit per Spiritus Sancti praesentiam in anima.* In Ioan. 1, 9: „Cuius [Spiritus Sancti] participatione donati per fidem in Christum et efficimur divinae consortes naturae et ex Deo nati esse dicimur et propterea dii nuncupamur, non gratia tantum ad supernam gloriam evecti, sed iam habentes Deum in nobis inhabitantem atque commorantem iuxta illud prophetae: ‚Inhabitabo in illis et inambulabo.'" Ibid. 9: „Spiritum divinum esse et non diversae substantiae a Patre et Filio nemini recte sentienti dubium esse puto, et necessaria ratio nos convincet. Si quis enim ex substantia Dei esse negat, quomodo creatura erit particeps Dei, accepto Spiritu? Quomodo templa Dei nuncupabimur et erimus, creatum vel alienigenum sumentes Spiritum, non autem illum, qui ex Deo est? Quomodo naturae divinae consortes, secundum sanctorum voces, qui Spiritus participes sunt, si inter res factas computetur, non autem ex divina natura ad nos provenit?"

SECTIO II.

Doctrina praecedens scholastice expolitur.

De modo, quo explicandae sunt dotes per gratiam habitualem homini collatae, nihil est ab ecclesia definitum, et vigent diversae sententiae theologorum.

§ 92. De consortio naturae divinae.

Ad duo attendendum est: Primo, illud consortium obtinetur per meram regenerationem baptismalem etiam ante omnem hominis actionem. Secundo, coniungitur cum iure ad visionem beatificam. Debet igitur illud terrestre consortium naturae divinae esse praeparatio quaedam ad coelestem divinitatis possessionem.

1. *Gratia habitualis involvit entitativam (accidentalem) et specialem cum Deo assimilationem,* et haec quidem eo ipso obtinetur, quod gratia animae inhaeret. Nam dicitur homo per baptismum fieri nova creatura, ex Deo generari, nasci, semen Dei in se portare. Quibus terminis aliquid veri subesse debet. Gratia igitur per suam inhaesionem animae novum quendam et ineffabilem modum essendi communicat, quo haec fit Deo similior quam nuda natura vel perfectissimi entis spiritualis. Haec specialis similitudo cum Deo est ipsa entitas supernaturalis, quae nulli creaturae naturaliter debetur et quae quatenus ornat essentiam animae, vocatur gratia habitualis, quatenus actus salutares pervadit, constituit gratiam actualem elevantem. Cf. infra § 149.

2. Per hanc similitudinem cum Deo, quam gratia confert, *anima accipit physicam praedispositionem ad suscipiendum in se lumen gloriae* (cf. § 96), quo in coelo ad visionem Dei roboratur. Sicut enim ille, qui nascitur ex patre humano, per suam naturam accipit physicam aptitudinem ad capessendam hereditatem terrestrem, ita qui ex Deo nascitur, per novam naturam gratiae accipere debet physicam quandam idoneitatem ad hereditatem coelestem seu visionem beatificam ope luminis gloriae obtinendam. Ideo inter gratiam habitualem et lumen gloriae intercedit quantitativa proportio: Quo maiore copia gratiae anima ornata est, eo intensius lumen gloriae in coelo accipit ad Deum clarius intuendum.

3. Praeterea *gratia involvit ius seu exigentiam moralem visionis beatae.* Cf. § 86 88. Patet etiam ex praecedentibus: Eo ipso quod gratia physicam aptitudinem ad lumen gloriae in se continet, debet complecti etiam ius seu exigentiam moralem luminis gloriae et ipsius visionis post mortem concedendae. Nam Deus nihil facit frustra. Dans physicam praedispositionem ad gloriam pro sapientia sua debet etiam ipsam gloriam concedere velle. Et ita quidem titulus conferendae visionis fluit ex physica entitate gratiae et ex sapientia Dei, sicut exigentia, ut anima sine annihilatione perpetuo conservetur, ex natura animae et Dei sapientia resultat.

4. *Gratia quia est nova natura* per generationem ex Deo accepta, *est radix novarum potentiarum.* Resultant ex ea (ut potentiae naturales ex natura humana) virtutes theologicae seu novi habitus operativi fidei, spei, caritatis, quibus Deus ab homine modo sublimiore per cognitionem et amorem participatur. a) Videlicet actibus virtutum theologicarum homo praefigurat in terra actus beatorum in coelis, ubi obtinetur perfecta participatio naturae divinae per cognitionem et

amorem beatificum. Fide homo cognoscit mysteria, quae in Deo clara intuebitur, spe Deum amat ut suam beatitudinem, qua in coelo fruetur, caritas vero et hic et in coelo est eadem (1 Cor 13, 8). b) Praeterea homo actibus virtutum theologicarum imitatur ipsam vitam divinam. Nam sicuti Deus mysteria suae essentiae cognoscit et amore suam bonitatem amplectitur, ita homo eadem mysteria fide apprehendit eandemque bonitatem divinam spe et caritate diligit.

5. Tandem *gratia habitualis complectitur ineffabilem quandam relationem ad Spiritum Sanctum ut praesentem* et ita facit, ut homo Deum vere in se portet et possideat. Immo multi Patres hoc tamquam principale in consortio divinae naturae efferunt et ex eo, quod per inhabitationem Spiritus Sancti divinae naturae consortes efficimur, divinitatem Spiritus Sancti deducunt.

§ 93. De inhabitatione Spiritus Sancti.

1. *Inhabitatio Spiritus Sancti in iustis dicit praesentiam specialem,* non generalem omnipraesentiam divinam. Secus Spiritus Sanctus esset praesens etiam in peccatore, etiam in entibus irrationalibus, neque esset eius praesentia privilegium iustorum. — *Prima sententia* statuit: Spiritus Sanctus (per appropriationem, de facto potius tota Trinitas) in anima iusti adest *ut causa efficiens per operationem specialem,* qua gratia et virtutes supernaturales in anima producuntur et conservantur.

2. *Alia sententia* inde a *s. Thoma* communior haec est: Spiritus Sanctus (tota Trinitas) in anima iusti specialiter est praesens, quatenus a) ibi est intentionaliter *ut amicus in mente amici* seu ut terminus specialium actuum cognitionis, amoris, fruitionis et gaudii, qui ab homine iusto ope virtutum supernaturalium ut inchoatio quaedam vitae beatae in coelo eliciuntur. b) *Haec amicalis Dei dilectio,* quam iustus in anima fovet, *est titulus exigens realem Dei praesentiam.* Nam amicus solet ad amantem venire. Deus quidem vi immensitatis est ubique, etiam in anima iusti. Sed si per impossibile Deus ibi non esset, propter illam amicitiam in animam iusti veniret. — Est igitur iuxta hanc sententiam praesentia Spiritus Sancti in anima iusti ipsa generalis praesentia per immensitatem una cum unione morali per actus mutuae amicitiae effecta.

S. Thomas (1, q. 43, a. 3): „Est unus communis modus, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo."

3. *Sed utraque opinio vix satisfacit.* Nam: a) In Scriptura Spiritus dicitur fidelibus datus, in eos effusus, esse donum, arrha. Atqui tales locutiones sufficienter non explicantur, si Spiritus Sanctus adest solum ut terminus coniunctionis amicalis vel ut causa specialiter operans.

Videtur illis terminis indicari intimior, altior gradus entitativae praesentiae. b) Patres praesertim graeci docent Spiritum Sanctum in anima esse praesentem *οὐσίᾳ* et *ἐνυπάρξει* (essentia-et inexsistentia), non mere *ἐνεργείᾳ* (operatione), et esse hanc praesentiam entitativam, substantialem(*οὐσιώδη*). Similibus terminis utuntur loquentes de incarnatione seu de Verbo in sua humanitate habitante, immo hoc exemplum ad dilucidandam inhabitationem Spiritus Sancti saepius afferunt. Comparant Spiritum cum balsamo, igne, auro substantia sua subiectum, cui inhaerent, pervadentibus. Atqui talia in sententiis supradictis vix intelleguntur. Nemo dixerit obiectum ex eo, quod cognoscatur vel ametur, esse specialiter *κατ' οὐσίαν* seu entitative in anima cognoscentis vel amantis praesens. c) Infans baptizatus ante usum rationis Spiritum Sanctum neque cognoscit neque amat. Itaque illa specialis Spiritus Sancti praesentia in infante non esset actu, sed solum potentia. Atqui hoc est inauditum. Certe per gratiam Spiritus Sanctus non minus est praesens in parvulis quam in adultis.

4. *Statuenda videtur specialis entitativa praesentia Spiritus Sancti in anima iusti.* Per essentiam ut talem Deus propter immensitatem ubique aequaliter praesens est. Ut igitur non per meram operationem, sed per essentiam alicubi specialius praesens fiat, nihil restat, nisi ut creatura ad praesentiam Dei specialiter trahatur et elevetur. Exemplum iam a Patribus laudatum habemus in unione hypostatica Verbi cum humana natura. Omnibus concedentibus Verbum in sua humanitate magis et intimius praesens est quam in aliis rebus. Non fit haec praesentia per mutationem ex parte Verbi, sed eo quod humanitati Christi affigitur ineffabilis relatio quasi-partis ad Verbum ut personam habentem. Ita humanitas ad specialem Verbi praesentiam vero sensu trahitur et elevatur (cf. § 211). — Simili modo etiam gratia habitualis involvere videtur mysteriosam quandam relationem realem ad Spiritum Sanctum, qua fit, ut Spiritus Sanctus in homine iusto per essentiam intimius praesens sit quam in aliis rebus. Neque dicimus animam cum Spiritu Sancto hypostatice uniri. In quo illa specialis relatio sit, est inscrutabile mysterium. Neque multiplicamus mysteria sine necessitate. Nam fontibus revelationis per illam quasi-praesentiam amicalem satisfieri non videtur.

5. Ordinario theologi docent illam praesentiam in anima aequaliter pertinere ad totam Trinitatem et Spiritui Sancto tamquam opus dilectionis et sanctificationis solum appropriari. Cf. Io 14, 23. Sed notatu digna videtur esse sententia *Petavii* (De Trinitate 8, 6, 6 sqq): *Spiritus Sanctus ut talis speciali modo in anima praesens est et ceterae personae solum per circumincessionem.* Idem igitur de Spiritu Sancto affirmatur, quod valet de Verbo incarnato et ceteris personis in humanitate Christi habitantibus. Et revera: a) Gal 4, 6: „Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater." Mittit Pater Spiritum Filii sui in cor iusti. Itaque mittitur tertia persona ut distincta a Patre et Filio. Ergo ut distincta etiam spe-

cialiter praesens est. Eodem modo iuxta v. 4 Pater misit Filium ut personam distinctam incarnandam: „At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege." Unde sicut Filius incarnatus in sua humanitate specialius inhabitabat et Pater et Spiritus Sanctus solum per circumincessionem, ita etiam Spiritus Sanctus in corde iustorum specialius praesens est quam Pater et Filius. b) Immo si per gratiam tota Trinitas aequaliter in anima praesens fit, missio Spiritus Sancti, de qua saepius in N. T. est sermo, sano sensu videtur destitui. Nam Pater et Filius Spiritum Sanctum non mittunt, si eodem modo praesentes in anima fiunt, i. e. si stricto sensu simul veniunt. Solum ille mittit, qui non eodem modo simul venit seu qui non fit alicubi eodem speciali sensu praesens ut persona missa. Ergo, ut Spiritus Sanctus possit dici missus, debet in anima iusti specialius esse praesens quam Pater et Filius. c) Etiam Patres, praesertim graeci, videntur praesentiam Spiritus Sancti in anima cogitasse magis propriam Spiritui Sancto quam Patri et Filio. — Itaque illa relatio, quae gratiae inest, videtur pro termino habere Spiritum Sanctum ut talem, sicut relatio, qua humanitas Christi cum Verbo coniungitur, respicit Verbum ut tale. Ceterae personae solum per circumincessionem (sive in anima iusti sive in humanitate Christi) praesentes sunt.

6. *Possessio Spiritus Sancti* in anima specialiter praesentis *est inchoatio possessionis totius Trinitatis per visionem* in coelo. Ideo Spiritus Sanctus vocatur arrha. Ita enim graecum *ἀρραβών* (2 Cor 1, 22) melius vertitur quam „pignus". Pignus enim est id, quod a promittente ad obligationem confirmandam datur, sed postea promissione soluta promittenti restituitur. Quod non valet de Spiritu Sancto. Datur scilicet hic in terra, ut confirmetur promissio regni coelestis a Deo facta. Tamen in visione beata Spiritus non aufertur, sed additur Pater et Filius. Similiter si quis e. g. se obligat ad postea solvendam alteri summam pecuniae, ut hanc obligationem confirmet, partem pecuniae, quae arrha vocatur, statim solvit, cetera postea praestiturus. Iamvero Deus per gratiam dat ius ad perfectam possessionem Trinitatis in coelo et ita se homini quasi obligat. Porro tamquam arrham donat Spiritum Sanctum, cuius possessio imperfecta postea transibit in fruitionem perfectam totius Trinitatis. *Augustinus* (Serm. 13): „Nec pignus, sed arrha dicendus est [Spiritus Sanctus]. Pignus enim quando ponitur, cum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur."

7. *Cum speciali convenientia donatur Spiritus Sanctus.* Nam collatio iuris ad visionem Dei est effectus specialis amoris erga creaturam. Atqui Spiritus Sanctus procedit ex volitione seu amore Patris et Filii. Haec aeterna processio ad intra pulcherrime quasi continuatur per eius processionem ad extra in animam hominis. Quo fit, ut anima per Spiritum Sanctum tamquam per vinculum amoris cum Deo coniungatur. Immo hoc vinculo tandem in coelum ad intimam coniunctionem cum Trinitate trahitur.

8. *Iuxta Petavium in A. T. in et cum gratia non concedebatur Spiritus Sanctus,* sed ipse in iustis per gratiam praesens est demum a die Pentecostes, ita ut ineffabilis illa relatio ad Spiritum Sanctum in gratia Veteris Foederis defuerit. Haec opinio, si vera esset (a theologis ordinario spernitur), mirum quantum illustraret missionem illam Spiritus Sancti, quam Christus discipulis promiserat et die Pentecostes exsecutus est. Cf. Io 7, 39: „Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum; nondum enim erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus." Obvius sensus videtur esse: Entitativa Spiritus praesentia nondum erat concessa, sed demum concedenda. In hoc supposito promissiones Christi de mittendo Spiritu Sancto (Io 15, 26; 16, 13) valent sine ulla extenuatione sensus, et iusti A. T. habebant quidem gratiam et ius ad beatitudinem, sed quia coelum usque ad ascensionem Christi erat clausum, convenienter iis deerat arrha, qua Deus promissionem concedendae visionis beatae in N. T. firmaturus erat. Effectus autem extraordinarii externi die Pentecostes descensum Spiritus Sancti solum comitabantur et manifestabant.

Tamquam patroni huius sententiae ex Patribus citantur: *Cyrillus Alex.* (In Ioan. 5): „Si ita res se habet [si scil. ‚nondum erat Spiritus datus'], quomodo erat in prophetis? Consideremus in sanctis quidem prophetis velut uberem quandam illustrationem Spiritus fuisse, quae ad futurorum intellegentiam occultorumque notitiam erudire posset; at vero in iis, qui credunt in Christum, non simplicem illustrationem Spiritus, sed ipsum considere et habitare Spiritum confidimus. Quare etiam merito templa Dei vocamur, cum nullus umquam sanctorum prophetarum Dei sit templum appellatus." *Vulg. Augustinus* (Serm. de temp. 185): „Affuit ergo in hac die fidelibus suis non iam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam maiestatis. Atque in vasa iam non odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti." Sed aliter Augustinus in libro de Trinitate (4, 29), ubi concedit Spiritum Sanctum iam in prophetis fuisse praesentem: „Si enim antea [ante diem Pentecostes] Spiritus Sanctus non dabatur, quo impleti prophetae locuti sunt?" Etiam *Greyorius Naz.* (Orat. 34 in Pentec.) citari potest, sed verba eius aliter explicare licet: „Est hodierna divisio ignearum linguarum, quam celebramus. Primum obscure, secundo expressius, hodie vero perfectius, non amplius operatione praesens [Spiritus], sicut prius, sed substantialiter, ut quis dicere posset, advenit et conversatur. Decebat enim, postquam Filius corporaliter nobiscum versatus est, etiam illum apparere corporaliter."

9. Communiter autem non negant theologi praesentiam Spiritus Sancti in anima durante Vetere Foedere; nec possunt, si tenent opiniones, quas supra (n. 1 et 2) descripsimus. Nam amicalis dilectio Dei (non Trinitatis tunc ignotae) in A. T. certe possibilis erat. Die Pentecostes Spiritus Sanctus missus est solum eo sensu, quod discipuli ad munus sanctificandi homines per specialem operationem Trinitatis Spiritui Sancto appropriatam diversis dotibus ornati sunt.

10. *Missio personae divinae* eo fit, quod voluntas seu decretum ut una persona alicubi specialiter (non per meram immensitatem) praesens sit, a persona (mittente) personae (missae) communicatur. Quod fit per aeternam relationem originis seu processionem. Ideo persona

innascibilis (Pater) numquam dicitur mitti. Effectus temporalis missionis aeternae in eo est, quod persona divina sine sui mutatione alicubi speciali modo esse incipit. Quod accidit dupliciter: a) Per veram praesentiam specialem *(missio entitativa seu substantialis)*. Creatura ineffabili relatione ad praesentiam personae divinae trahitur, scil. humanitas Christi ad praesentiam Filii per unionem hypostaticam, anima ad praesentiam Spiritus Sancti per gratiam sanctificantem. Relatio (in humanitate Christi vel in gratia) efficitur a tota Trinitate (quia est effectus ad extra), sed terminus, quem relatio in divinitate attingit, est una persona ut talis (Filius vel probabiliter Spiritus Sanctus), quamquam per circumincessionem tota Trinitas adest. Missio Filii erat visibilis, i. e. in humanitatem visibilem. Missio Spiritus Sancti est invisibilis per gratiam invisibilem in animam spiritalem. b) Per repraesentationem visibilem unius personae tamquam praesentis *(missio repraesentativa)*. Videlicet a Trinitate producitur hic et nunc novum signum externum unam personam ut praesentem manifestans. E. g. figura columbae super aquam Iordanis erat symbolum Spiritus Sancti, qui in Christo adstante vi unionis hypostaticae per circumincessionem et per gratiam sanctificantem specialiter praesens erat.

§ 94. De filiatione adoptiva.

1. *Adoptio* est personae extraneae ad iura et bona familiae, praesertim ius hereditatis assumptio. Bona familiae divinae sunt visio Dei et gaudium beatificum inde resultans. Quando christiani vocantur heredes Dei (e. g. Rom 8, 17), intellegitur ea hereditas, quae supponit mortem non adoptantis, sed adoptati.

2. *Differentia inter adoptionem divinam et humanam* est praesertim haec: a) Homo ab homine ita adoptatur, ut capacitas bona familiae percipiendi in eo supponatur. At per adoptionem divinam datur non solum ius ad hereditatem, sed etiam capacitas illam percipiendi. Nam gratia est physica dispositio ad lumen gloriae, et tamquam nova natura radicat tres virtutes theologicas, quibus homo iam hic in terra Deum tamquam finem supernaturalem imperfecto modo attingit. Immo caritas manet etiam in visione beata (1 Cor 13, 8 13). b) In adoptione humana efficitur solum relatio moralis (rationis) adoptati ad adoptantem. Sed in adoptione divina relatio ex parte filii adoptivi est realis, quia fundamentum eius (gratia) est reale. c) Adoptione humana naturalis similitudo inter adoptantem et adoptatum non ponitur, sed supponitur. Divina vero adoptione, quae fit per infusionem gratiae, homo etiam entitative modo quodam mysterioso fit Deo similis. — Ex hac triplici ratione adoptio divina est excellentior adoptione humana et ad filiationem naturalem aliquomodo appropinquat. Ideo homo dicitur ex Deo generari et nasci.

3. *Quis est pater adoptivus in divinis?* a) Est tota Trinitas. Nam pater adoptivus est ille, qui iuridicum actum adoptionis ponit et ius ad propria iura et bona alteri concedit. Atqui actus adoptionis est

positio gratiae in anima et fit a tota Trinitate, quae titulum visionis homini confert. b) Nihilominus primae personae ratio patris adoptivi in Scriptura appropriatur. Cf. Rom 8, 17 29; Mt 10, 20. Nam paternitas adoptiva Patri naturali specialiter convenit.

4. *Adoptio filiorum per inhabitationem Spiritus Sancti sublimi quodam modo consummatur.* Cf. 1 Cor 6, 15—17 19: „Nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis? Absit. An nescitis, quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur? Erunt enim (inquit) duo in carne una. Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est.... An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo et non estis vestri?" Videlicet: a) Sponsa per contractum matrimonialem a patre sponsi adoptatur, i. e. ab extra in sponsi familiam bonorumque eius communionem assumitur. Per consummationem matrimonii (coniunctionem carnalem inter sponsum et sponsam) haec adoptio quasi perficitur, et ita intimior nexus, consubstantialitas quaedam intercedit inter sponsam et sponsum eiusque patrem. Iam age homo fidelis matrimonium spiritale cum Christo init, quatenus Christus in baptismo Spiritum Sanctum tamquam „semen Dei" a Filio procedens animae communicat. Ita „consubstantialitas" quaedam inter animam et familiam divinam efficitur. b) Sicut corpus mulieris ad virum pertinet, ita corpora christianorum sunt membra Christi, et sicut vir et mulier per consummationem matrimonii fiunt una caro, ita Christus et christianus per Spiritum Sanctum, qui tamquam „semen Dei" (ita Patres graeci) a Filio procedit et in anima christiani recipitur, consummant spiritale matrimonium et fiunt unus spiritus (1 Cor 6, 17). Collectio christianorum tamquam societas seu corpus morale se habet ad Christum ut sponsa ad sponsum (2 Cor 11, 2; Eph 5, 23 sqq), et singuli sunt membra huius sponsae, quorum dominium habet sponsus Christus („Et non estis vestri" 1 Cor 6, 19).

§ 95. Gratia habitualis sanctificat formaliter.

1. Ex antecedentibus patet, *quomodo gratia habitualis hominem reddat entitative sanctum.* Coniungit eum cum Deo praesertim per assimilationem cum natura divina, per ius ad bona coelestia seu adoptionem, per praesentiam Spiritus Sancti. Et quia haec omnia ordinantur ad finalem possessionem summi boni seu ultimi finis in coelis, gratia gradu quodam initiali coniungit cum Deo summo bono et hoc sensu entitative sanctificat.

2. *Sanctificat formaliter,* i. e. per modum formae seu accidentis homini inhaerendo. Nam gratia est qualitas, et per eius inhaesionem in anima revera illi tres effectus homini inhaerent: a) Assimilatio cum Deo habetur in ipsa essentia gratiae et per eam animae affigitur, sicut albedo est ipsum accidens albedinis et per inhaesionem suam reddit murum album. b) Ius ad bona coelestia gratiae simili modo inest, sicut ius ad summam pecuniae inhaeret monetae chartaceae.

quam qui possidet, habet ius ad pensionem illius summae ex aere publico. Tamen ius ad coelum non per meram extrinsecam ordinationem seu promissionem Dei gratiae affixum est (ut monetae chartaceae ius ad aurum), sed ex gratia naturaliter resultat. Nam gratia involvit physicam quandam dispositionem ad lumen gloriae, quae, ne frustra sit, a sapientia Dei ius ad ipsam gloriam sibi addendum postulat. Cf. § 92, 2 3. c) Cum Spiritu Sancto gratia coniungit vi illius mirabilis relationis, quae gratiae inest, et cuius terminus est tertia persona in divinis.

3. *Praeter gratiam etiam Spiritus Sanctus potest vocari causa formalis sanctitatis,* sed sensu prorsus diverso. Non est accidens animae inhaerens, sed *forma analoga* (non stricto sensu accipienda), assistens, extrinseca seu terminus illius relationis, qua anima cum ipso coniungitur. Iuxta hunc loquendi modum si e. g. Petrus et Paulus invicem similes sunt, Paulus potest dici forma extrinseca similitudinis in Petro. Ulterius nota: a) Hic modus loquendi iam apud Patres occurrit, neque reprehendendi sunt illi theologi (e. g. *Petavius*), qui eum licitum esse declaraverunt. *Basilius* (De Spir. S. 26, 61): „Quatenus Spiritus Sanctus vim habet perficiendi rationales creaturas absolvens fastigium earum perfectionis, formae rationem habet. Nam qui iam non vivit secundum carnem, sed Spiritu Dei agitur et filius Dei nominatur et conformis imagini Filii Dei factus est, spiritualis dicitur." b) *Concilium tridentinum* sess. 6, cap. 7 docet unicam causam formalem iustificationis nostrae esse gratiam sanctificantem. Sed concilium intellegit causam formalem in sensu stricto et proprio eamque ultimam, quae sola per inhaesionem suam omnes effectus in anima ponit, etiam formam analogam seu Spiritum Sanctum praesentem reddit.

4. *Lessius* (De perfect. divinis 12, 11) concedit quidem homines per gratiam sanctificari eamque cum Spiritu Sancto inseparabiliter coniungi, et Spiritum Sanctum per gratiam fieri in anima praesentem (ibid. n. 76), sed simul docet filiationem adoptivam homini communicari immediate non per gratiam, sed per Spiritus Sancti praesentiam. „Sumus igitur filii Dei proprie et formaliter non tam per donum aliquod creatum, quam per inhabitationem et possessionem Spiritus divini vivificantis et regentis animas nostras" (ibid. n. 75). Similiter loquitur *Petavius* (De Trinit. 8, 4, 8), qui propter suam doctrinam (§ 93, 8) debet negare iustos in A. T. fuisse filios Dei adoptivos. Haec opinio a) non opponitur doctrinae concilii trid., cui satisfit, dummodo gratia dicatur esse unicum ultimum iustificationis principium, quod saltem mediate omnes iustificationis effectus homini communicat. b) Non potest probari. Nam secundum Scripturam filiatio adoptiva, quae est ius ad coelum, immediate coniungitur cum gratia, non cum Spiritu Sancto. Cf. 1 Petr 1, 3 sqq; Io 1, 12 13; Gal 3, 26 27 (§ 86 et 88). Appellatio „Spiritus adoptionis filiorum" (Rom 8, 15) vera manet, dummodo Spiritus Sanctus cum gratia adoptionem efficiente ut arrha coniungatur. c) Videtur reicienda. Nam adoptio filiorum seu ius ad coelum in omnibus iustis invenitur, tamen diverso gradu, quatenus habent ius ad maiorem vel minorem gloriam. Sed Spiritus Sanctus idem est in omnibus neque praesentia eius videtur gradus habere. Ideo diversitas iuris et consequenter ipsum ius non potest convenienter repeti ab inhabitatione Spiritus Sancti tamquam a principio formali. d) Ceterum si haec sententia diceret solum hoc, quod per praesentiam Spiritus Sancti adoptio filiorum modo supra § 94, 4 explicato ad fastigium perducitur, omnino vera esset.

CAPUT II.

De supernaturalitate et necessitate gratiae habitualis.

§ 96. In nulla creatura rationali esse potest naturalis virtus aut exigentia virtutis ad visionem Dei.

Potentiae cognoscitivae materiali (e. g. oculo, imaginationi) ex defectu simplicitatis visio Dei simplicissimi absolute et metaphysice (ex conceptu) repugnat. Nam ut posset talis potentia Deum videre, deberet simplificari, i. e. desinere esse quod est. Etiam intellectus creatus non potest Deum videre, tamen non ex defectu simplicitatis, sed solum ex defectu virtutis, quae in nulla creatura rationali respectu visionis Dei naturaliter reperitur. Sed teste revelatione hic defectus a Deo suppleri et intellectus creatus ad videndum Deum elevari potest. Itaque intellectui creato vel creabili videre Deum non repugnat absolute et metaphysice (visio Dei non est contra essentiam creaturae rationalis ut cogitatio contra essentiam lapidis), sed solum physice ex defectu naturalis virtutis.

1. *Ex conceptu adoptionis.* Bona familiae sunt ea, ad quae ius (aut saltem exigentia iuris) per solam nativitatem intra familiam illam obtinetur (si abstrahis ab adoptione, de qua statim). Pertinent ad sola membra familiae per generationem (originem) inter se coniuncta. Cogita praedia et titulos, iura, honores, privilegia principum, quae omnia simul sumpta constituunt bona familiae et non obtinentur nisi nativitate ex illa familia. Nemo extraneus ex natura vel actione sua habet aut habere potest ius ad talia bona aut exigentiam, ut sibi ius ad illa omnia cum membris familiae aequaliter et simul percipienda conferatur. Possunt quidem talia bona amitti vel (bona fortunae) vendi, alienari, sed tunc cessant esse bona familiae. Quamdiu autem et in quantum in plena possessione familiae sunt, tamdiu et in tantum nemo extra eam ullum ius ad ea habet. Solum gratuita adoptione participari extra familiam possunt. — *Quibus praemissis en argumentum:* Est in Deo adoptio ad visionem beatam. Ergo visio est bonum nobilissimae familiae divinae. Ergo praeter familiam divinam seu tres personas communione eiusdem naturae divinae coniunctas nemo ex natura vel actione sua habet ullum ius ad visionem Dei neque ullam exigentiam, ut sibi ius ad illam conferatur, neque habere potest, quamdiu visio manet plenissimo sensu naturale bonum familiae divinae, i. e. in aeternum. Atqui haberet creatura rationalis tale ius vel exigentiam talis iuris, si in ea esset aut potentia naturalis aut saltem aliqua positiva exigentia virtutis naturalis ad visionem Dei. Nam Deus, sapiens auctor naturae creatae, nihil facit frustra. Eo ipso, quod produceret naturam, ex qua necessario resultaret talis virtus aut exigentia virtutis, non posset pro sapientia sua saltem interdum, sub condicionibus quibusdam, actuationem talis potentiae aut exigentiae

non procurare, et ita collatio visionis beatificae enti praeter familiam divinam esset vero sensu debita. Iamvero tunc visio Dei non esset bonum familiae divinae. Atqui est; nam homo ad eam adoptatur. Ergo in nulla creatura rationali exsistit aut exsistere potest naturalis potentia aut exigentia visionis beatificae. — Quae argumentatio dupliciter *confirmatur:* Primo, creatura ex natura sua est serva Dei et per actiones suas potest quidem mereri aliquam mercedem, sed non bona familiae divinae. Praeterea si creaturae cuidam possibili visio Dei deberetur, traditio iuris ad visionem iam non posset vocari adoptio, sed solum elevatio ad gradum talis creaturae.

2. *Intellectio infinita ut ipsa essentia Dei est unica sub quovis respectu,* non solum entitative, sed etiam quoad modum operandi. Ergo Deus habet obiectum formale (motivum) sibi unice proprium, tale scilicet, quod nullus intellectus creatus naturali suo agendi modo attingere potest aut attingere exigit. Atqui obiectum formale intellectum divinum quasi movens vel determinans est essentia divina immediate ut talis. Ergo nullus intellectus creatus naturali modo operandi potest aut exigit attingere essentiam divinam immediate ut talem. — Quod vero intellectus creatus modo non naturali, sed alio supernaturali essentiam divinam immediate attingere valet, seu quod ei visio Dei non repugnat simpliciter et absolute, docet revelatio. Cf. § 84.

3. *Scriptura* saltem respectu hominis naturalem Dei invisibilitatem docet. Mt 11, 27: „Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare." Hunc textum licet etiam explicare de terrena Trinitatis cognitione. — 1 Tim 6, 16: „Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest." 1 Tim 1, 17: „Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo, honor et gloria in saecula saeculorum. Amen."

4. *Patres* vindicant Dei invisibilitatem modo respectu hominis, modo respectu cuiusvis creaturae. Interdum loquuntur de invisibilitate Dei oculis corporeis. *Minucius Felix* (Octavius 18): „Hic [Deus] non videri potest, visu clarior est, nec comprehendi potest, tactu purior est, nec aestimari, sensibus maior est." *Origenes* (De principiis 1, 1, 6): „Quia ergo mens nostra ipsum per se ipsam Deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intellegit." *Didymus Alex.* (De Trinit. 3, 16): „Deus, cum supra invisibile et supra id, quod maxime occultum est, et supra omnem mentem exsistat, non modo sub visionem aut omnino sub sensum cadere non potest, sed ne mente quidem ipsorum angelorum inspici, eo quod est incomprehensibilis et inaccessibilis." *Epiphanius* contra eunomianos terrestrem Dei visionem iactantes (Haeres. 70, 7): „Deum quidem videri, praesertim ab humana natura, est impossibile; nec licet visibile videre invisibile. Sed hic invisibilis Deus pro sua benignitate ac potentia corroborans impotens virtute sua efficit, ut invisibile aspiciat." *Augustinus* (In Isaiam 1, 1, 10): „Homo igitur Dei faciem videre non potest. Angeli autem etiam minimorum in ecclesia semper vident faciem Dei.... licet faciem Dei iuxta naturae suae proprietatem nulla videat creatura." Immo *Theodoretus* exaggerat (Eranistes 1): „Nos vero et piis cogitationibus utentes et divinis asseverationibus credentes, quae diserte affirmant, quod ‚Deum nemo vidit

umquam', dicimus ipsos [videntes] non divinam naturam vidisse, sed visiones quasdam ipsorum captui accommodatas.... Sic ergo de angelis intellegamus, audientes, quod ‚semper vident faciem Patris vestri'. Non enim vident divinam substantiam, quae nec circumscribi nec comprehendi nec mente percipi potest et quae universa comprehendit, sed splendorem quendam ipsorum naturae accommodatum."

5. De homine est intellegenda *definitio viennensis,* qua damnatur error beguardorum et beguinarum, „quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum". In prima parte propositionis agitur (ut in altera) de beatitudine visionis Dei. Concludendum ex damnatione partis primae: Ergo saltem aliqua intellectualis natura non videt Deum naturaliter, scil. anima humana, quae in parte altera dicitur ad videndum Deum egere speciali auxilio. — Praeterea damnata est *Baii* prop. 3: „Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas [visio Dei] esset merces, et non gratia."

Corollaria. 1. *Ergo* (contra *Becanum* et *Ripalda*) *repugnat substantia creata supernaturalis* seu talis creatura rationalis, quae habet naturalem potentiam videndi Deum. Haec est ipsa thesis modo probata. Sed inde non sequitur, quod repugnat etiam accidens supernaturale seu qualitas, qua creatura accipit ius vel capacitatem Deum videndi. Nam talis entitas ex mera Dei benignitate sine ulla naturali exigentia creaturae conceditur (gratia, lumen gloriae), et ita supernaturalitas visionis Dei intacta manet.

2. *In visione Dei intellectus creatus non elicit speciem expressam nec impressam.* a) Non elicitur species expressa seu imago intentionalis. Nam haec tamquam accidens intellectus creati esset finita. Atqui si infinitas Dei repraesentaretur modo finito, non repraesentaretur, ut in se est, et eo ipso non videretur; similiter quando ens spiritale repraesentatur a potentia materiali modo materiali, non repraesentatur, ut in se est, et eo ipso non videtur. b) Neque est in visione Dei species impressa seu determinatio praevia ad speciem expressam, accidens sub influxu obiecti cognoscendi in intellectu productum. Nam tale accidens esset finitum et non disponeret nisi ad imaginem intentionalem finitam, in qua Deus infinitus videri non potest. c) Itaque dicendum: Deus supplens munus speciei impressae seu supplens determinationem illam praeviam immediate se iungit cum intellectu creato eumque ad sui visionem sine productione speciei impressae determinat seu movet. Deinde intellectus (ope luminis gloriae) sub illo motu Dei Deum praesentem sine specie expressa modo quodam nobis ignoto cognoscitive attingit. d) Sed obici potest: Etiam talis actus cognoscitivus est finitus. Atqui actus finitus non potest Deum attingere nisi modo finito seu ita ut in se non est (cf. argumentationem § 76, 2, b). Ergo visio Dei intellectui finito videtur metaphysice (ex conceptu finiti ut talis) repugnare. Respondeo: Ille actus est quidem finitus, sed simul est essentialiter immediatus usus infinitae virtutis Dei modo indebito cum intellectu ad instar infinitae speciei impressae se coniungentis. Iamvero nulla ratio afferri potest, cur tali usu infinitae virtutis tam-

quam quasi-instrumenti infinitas Dei, ut in se est, attingi non possit. Itaque in obiectione dist. mai.: Talis actus est ex omni parte finitus, nego. Est finitus usus infinitae virtutis divinae, concedo. Contradist. minor.: Actus ex omni parte finitus non potest Deum attingere nisi modo ex omni parte finito seu ita, ut in se non est, conc. Actus, qui est finitus usus infinitae virtutis divinae speciem impressam supplentis non potest Deum attingere modo quodam novo, qui est vera visio Dei, in quantum creatura pro sua finitate cum indebito Dei auxilio eius capax est, nego.

3. Virtus intellectus creati, quia naturali modo agendi Deum, ut in se est, cognoscitive attingere non potest, debet roborari speciali Dei auxilio, quod theologi praeeunte concilio viennensi vocant *lumen gloriae*. Per illud intellectus creatus confortatur, ut operatione intellectuali prorsus nova, sine specie expressa, una cum infinita virtute Dei speciem impressam supplente Deum praesentem, ut in se est, cognoscitive attingat. Per se illud auxilium posset constitui continuo quodam influxu Dei ab extra intellectui indito. Sed convenienter concipitur tamquam accidens intellectui inhaerens, eum in agendo perficiens, i. e. ut qualitas manens et habitus operativus. Nam sicut hic in terra ad Deum cognoscendum et amandum homo accipit habitus operativos virtutum theologicarum, ita auxilium coeleste ad Deum videndum est qualitas manens. Hoc lumen gloriae in diversis sanctis pro diversa claritate, qua Deum vident, in diverso gradu reperitur. Physica quaedam dispositio ad illud videtur esse gratia habitualis. Cf. § 92, 2.

4. *Visio Dei est mysterium stricte dictum.* Neque eius exsistentiam neque internam possibilitatem ex creatis demonstrare possumus. Non novimus nisi unum modum cognoscendi, nobis conaturalem, qui fit ope speciei expressae et impressae, neque naturaliter scire possumus, utrum creatura ad altiorem cognitionem sine specie elevari possit. — *S. Thomas* diversis locis (e. g. 1, q. 12, a. 1) videtur docere visionem Dei intellectui creato naturaliter deberi. Sed hanc naturalem exigentiam probabiliter intellegit esse non-repugnantiam metaphysicam visionis, quae ex revelatione constat, et summam perfectibilitatem intellectus per visionem Dei. Nam certe intellectus creatus maxime perficitur, si ad visionem Dei elevatur. Itaque visio Dei eo sensu creaturae est naturalis, quod non est contra naturam intellectus, sed eum maxime perficit.

5. Intellectui creato in statu beatitudinis naturalis non debetur nisi perfecta quaedam mediata (abstractiva) Dei cognitio. Neque hic status felicitatis turbaretur ex concomitante cognitione Dei visionem esse possibilem. Nam simul perfecte cognosceretur intellectui talem cognitionem naturaliter non deberi, eamque meris viribus naturae fieri non posse, et a Deo de facto numquam procuratum iri. Et ita quidem rationabile desiderium non implendum visionis Dei in creatura naturaliter beata psychologice oriri non posset.

§ 97. Ergo gratia habitualis est supra omnem naturam creatam et creabilem.

1. Ad visionem Dei, quia est bonum familiae divinae, in nulla creatura potest esse naturalis potentia aut exigentia. Atqui gratia habitualis essentialiter involvit ius ad visionem Dei, immo est physica quaedam praedispositio ad eam (§ 92, 2 3). Ergo etiam ad gratiam

habitualem in creatura non potest esse potentia aut exigentia. Ideo *gratia eodem modo ut visio Dei omnem naturam creatam et creabilem superat seu est supernaturalis.*

2. *Ergo gratia:* a) *Non constituit* naturam creatam (ut pars). Secus homo haberet naturale ius visionis, et nulla ad eam esset adoptio. b) *Neque complet* naturam creatam, neque necessario, ut e. g. loquela, neque contingenter, ut e. g. sapientia, quae quidem non ab omnibus obtinetur, sed saltem a nonnullis individuis speciei (humanae) obtineri debet, quia Deus pro sapientia sua non potest non curare, ne vires intellectuales in omnibus frustrentur. Quodsi enim gratia ita se ad naturam haberet, ex ipsa natura ius visionis (in et cum gratia) resultaret. Itaque *non est in natura creata interna dispositio ad gratiam* seu positiva naturalis idoneitas ad eam percipiendam ut complementum necessarium aut contingens. c) *Non exigitur gratia ut obiectum* necessarium potentiae naturalis (ut e. g. cibus est necessarius potentiis vegetativis), quia ita ipsa visio naturaliter deberetur. Neque est obiectum possibile alicuius potentiae (ut e. g. stella remota, quam potentia visiva attingeret, si propius accederet). Nam tunc ius ad visionem Dei naturalibus actibus procurari posset (ut visio stellae naturali actu), et ita in natura creata fundaretur, ex ea resultaret. d) Dispositio externa, ad subiectum accedens, ex eo naturaliter non excrescens, est id quod utile est seu promovet τὸ esse vel agere subiecti. Quod accidit aut ita, ut subiectum sine eo omnino agere non possit (lux est oculo ad videndum dispositio necessaria), aut ita, ut possit, licet non aeque facile et commode (dispositio contingens, e. g. currus ad perveniendum ex uno loco in alium, domus ad exsistendum). — *Gratia non exigitur ut dispositio* ad subiectum accedens eique necessaria ad naturaliter exsistendum aut agendum. Ita enim ius ad visionem et ipsa visio essent naturae debita. Neque se habet gratia ad naturam ut dispositio contingens ad exsistendum vel agendum, quamdiu intellegis dispositionem, quae exsistentiam vel actionem mere naturalem promovet. Gratia enim datur solum ut dispositio ad visionem Dei seu ad actum supernaturalem et ad exsistendum in indebita dignitate filii Dei adoptivi. e) *Non producitur* naturalibus viribus creaturae. Secus ius ad visionem Dei ex natura creata ut tali resultaret. f) *Neque est gratia finis naturalis* creaturae neque medium, quod ad finem naturalem obtinendum homini debetur. Tunc enim ipsa visio, ad quam gratia ut ad finem ordinatur, ultimatim esset finis naturalis vel medium ad illum assequendum necessarium aut utile. Atqui primum est evidenter falsum, et alterum repugnat, quia nobilissimus status visionis Dei non potest esse medium ad finem multo viliorem, i. e. statum felicitatis naturalis seu perfectae cognitionis Dei mere abstractivae. g) Nihilominus gratia naturae non nocet, non est contra eam, sed summo gradu eam perficit.

3. *Breviter dic; Gratia est supernaturalis,* quia ad naturam creatam vel creabilem non pertinet neque constitutive neque consecutive (com-

pletive) neque exigitive neque dispositive neque dynamice neque finaliter. — *Donum praeternaturale* est illud, quod uno ex modis descriptis naturae altiori debetur, nullo autem modo naturae inferiori, e. g. immortalitas, quae angelo est naturalis, non vero naturae humanae. Haec gratiae supernaturalitas constat ex effectibus, quos teste Scriptura in creatura producit. Nam filiatio Dei adoptiva et consortium naturae divinae naturam quamvis creatam, quae est serva Dei, excedunt suntque ei semper indebita. Ergo etiam ipsa gratia, quae per suam inhaesionem tales proprietates creaturae communicat, est simpliciter supernaturalis.

4. *Patres* idem docent. Deificatio, quae secundum eos est finis incarnationis et gratiae praecipuus effectus, certe est aliquid, quod quamvis naturam creatam et creabilem excedit. Iuxta *Basilium* (De Spiritu S. 6) sanctitas in angelis fuit „extra naturam [ἔξωθεν τῆς οὐσίας]". Iuxta *Ioannem Chrys.* (In Gen. hom. 4) gratia est „donum supra naturam, superans naturam [δωρεὰ ὑπὲρ φύσιν, νικῶσα τὴν φύσιν]." *Augustinus* naturam a gratia sedulo distinguit, e. g. (De civit. Dei 12, 9, 2): „Eos [angelos] cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul iis et condens naturam et largiens gratiam." Idem (De grat. et lib. arb. 13, 25): „Numquid natura erit gratia? Nam et hoc pelagiani ausi sunt dicere: gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem. . . . Sed non haec est gratia, quam commendat apostolus per fidem Iesu Christi." *Cyrillus Alex.* (In Ioan. 1, 9): „Igitur ascendimus ad supernaturalem dignitatem [εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα] per Christum; non autem erimus filii Dei sicut ille absque discrimine, sed per gratiam, qua illum imitamur. Est enim Filius ex Patre exsistens genuinus, nos vero adoptivi ex benignitate. . . . Facta enim et serva creatura vocatur ad supernaturalia [πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν] solo nutu ac voluntate Patris." *Ioannes Damasc.* (De fide orth. 2, 3): „Aliunde quam a natura [ἔξωθεν τῆς οὐσίας] sanctitatem habent [angeli], nimirum a Spiritu Sancto." — Ex documentis ecclesiasticis huc spectat condemnatio errorum *Baii* (prop. 21) et *Quesnelli* (prop. 35), de quibus infra in § 158 agendum erit. Ita contra utrumque supernaturalitas gratiae ab ecclesia vindicata est, quamquam expressa et sollemnis definitio non exstat.

Corollaria. 1. Substantia respectu accidentis habet duplex munus: a) Primo illud tamquam subiectum inhaesionis sustentat. Atqui gratia est accidens et eget subiecto sustentante. Ideo anima gratiae tamquam subiectum inhaesionis se praebet. b) Praeterea substantia accidens continua quadam activitate producit. Accidens ex substantia promanat, est effectus ex viribus substantiae procedens, ut e. g. color faciei per activitatem virium corporis ex facie resultat. Gratia est entitas supernaturalis. Ideo non potest promanare ex natura creata aut esse effectus virium eius. Itaque hoc alterum munus anima respectu gratiae praestare non potest. c) Quia accidentia non dicuntur creari, productio gratiae in anima minus apte creatio vocaretur. Sed neque potest gratia dici stricto sensu ex potentia animae educi, ut accidens ex potentia suae substantiae et anima beluina ex potentia materiae. Nam illud solum stricto sensu ex potentia subiecti educitur, ad quod in subiecto reperitur naturalis ordinatio et virium tendentia, seu quod ex subiecto naturaliter resultat. Iamvero ad gratiam in

anima nulla est naturalis ordinatio neque vires animae ullo modo naturaliter in gratiam producendam tendunt. Itaque gratia a Deo producitur quidem in anima ut in subiecto, sed non educitur ex anima tamquam ex subiecto. Si quis ideo dicit gratiam in anima creari, habeat sibi, quia de vocibus non est disputandum.

2. Ad visionem Dei naturalis potentia (intellectus) non sufficit, sed debet mens speciali auxilio indebito divino (lumine gloriae) ad actum visionis eliciendum roborari. Similiter non potest a causa naturali accidens gratiae ex anima educi. Nam gratia est entitas supernaturalis, quam nulla creatura naturaliter producere potest. Ideo nec naturales vires animae possunt gratiam ex anima elicere. Inde fluit sequens theologorum *doctrina de potentia oboedientiali* (praeeunte Augustino, De Genesi ad litt. 9, 17): a) Aptitudo creaturae sub influxu divino supernaturali ponendi actus, ad quos potentia naturalis una cum concursu generali divino non sufficit, vocatur potentia oboedientialis activa. Aptitudo creaturae influxum vel entitatem supernaturalem in se tamquam in subiecto (causa materiali) recipiendi vocatur potentia oboedientialis passiva. b) Utraque realiter non distinguitur ab ipsa natura creata eiusque potentiis. Nulla enim ratio sufficiens realis distinctionis afferri potest. Quodsi dicis: Quia potentia oboedientialis est aliquid supra naturam, non potest cum natura identificari, eodem iure oportet ulterius concludere: Ergo requiritur in ipsa natura alia potentia ab ipsa realiter distincta ad potentiam oboedientialem recipiendam. Et de hac nova potentia eadem conclusio fieri deberet, et ita in infinitum. Unde ut evitetur talis processus in infinitum, acquiescendum est reali identitati naturae et potentiae oboedientialis. c) Est igitur potentia oboedientialis hoc sensu naturalis, quod cum natura identificatur. Est supernaturalis, quatenus per eam producitur actus supernaturalis (e. g. visio Dei) aut recipitur entitas supernaturalis (gratia, virtutes infusae, lumen gloriae).

§ 98. Sine gratia habituali coelum non potest obtineri.

Thesis statuitur contra pelagianos et protestantes omnem gratiam habitualem internam eiusque necessitatem negantes. Cf. infra § 105 et 145.

1. *Ex doctrina Scripturae ita per partes patet:* a) Homo propter peccatum (cf. § 101) gratia sanctificante carens in Scriptura vocatur mortuus. Qui gratiam habet vocatur vivus. Eph 2, 5: „Et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia estis salvati." Est igitur inter gratiam et statum carentiae eius oppositio ut inter vitam et mortem. b) Atqui mors est privatio vitae seu carentia perfectionis, quam ens sive tamquam aliquid ex natura resultans sive ex ordinatione extrinseca divina habere debet. Ergo gratiam homo debet habere, non quidem ut ex natura resultantem (§ 97), sed tamquam additamentum a Deo naturae ordinatum. Ergo gratia ex ordinatione divina homini est necessaria. c) Atqui gratia

datur solum propter gloriam. Nam unicus eius finis est disponere ad coelum. Iamvero si coelum sine gratia obtineri posset, nulla ratio esset illius ordinationis divinae, vi cuius gratia homini est necessaria. Quae ratio in eo tantum esse potest, quod Deus ex una parte vult omnes homines salvos fieri (1 Tim 2, 4) et ex altera parte tamquam medium ad salutem indispensabile gratiam habitualem ordinavit. d) Quod confirmatur hac consideratione: Privatio gratiae solum ideo pleno sensu vocari potest mors, quia est semper coniuncta cum morte aeterna seu damnatione in inferno. Similiter possessio gratiae ideo vocatur vita, quia est coniuncta cum iure ad vitam aeternam. Ideo post Eph 2, 5 statim additur v. 6: „Et conresuscitavit et consedere fecit in coelestibus in Christo Iesu."

2. *Finis adventus Christi* fuit, ut homines vitam aeternam acciperent. Io 3, 16: „Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam." Simul vero finis adventus Christi fuit, „ut adoptionem filiorum reciperemus" (Gal 4, 5), i. e. gratiam sanctificantem, cuius unicus scopus est disponere ad vitam aeternam. Inde concludimus: Gratia habitualis ad coelum obtinendum est indispensabilis, et Christus vitam coelestem hominibus eatenus procuravit, quatenus iis gratiam acquisivit. — Confirmatur ex eo, quod ex una parte homines gratia Christi dicuntur salvati, ex altera parte ante acquisitionem gratiae per Christum seu ante mortem eius redemptoriam vocantur Dei inimici. Cf. Eph 2, 5 et Rom 5, 2. Rom 5, 10: „Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius." Ergo qui caret gratia habituali, est Dei inimicus ideoque non potest salvari seu in coelum suscipi.

3. *Ex Io 3, 5.* Qui non est ex Deo natus seu Dei filius adoptivus, in coelum non potest suscipi. Sicut natura a parentibus accepta ad vitam temporalem est necessaria, ita nova natura gratiae est necessaria ad obtinendam vitam aeternam, quae est regnum coelorum (Mt 25, 46 34). Et sicut natura humana non potest suppleri per aliud medium ad vitam humanam agendam, ita gratia seu natura filiorum Dei non habet, quod eius locum teneat et ad coelum obtinendum prosit. Inest igitur gratiae respectu beatitudinis coelestis perfecta necessitas medii indispensabilis et insupplebilis. — Solet huc trahi parabola de veste nuptiali Mt 22, 12.

4. *Ex Io 15, 6:* „Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes et arescet, et colligent eum et in ignem mittent, et ardet." Cf. ad ignem parabolam de zizaniis Mt 13, 38 42. Manere in Christo est habere gratiam habitualem. Nam ille manet in Christo, in quo Christus manet (v. 4: „Manete in me et ego in vobis"). Iamvero Christus (ut Deus) est et manet in homine aut per omnipraesentiam aut modo speciali. Io 15, 6 non intellegitur mera omnipraesentia. Ita enim est Christus etiam in damnatis, neque quoad hanc praesentiam homo quidquam efficere potest, ideoque monitio in v. 4 sensu careret.

Ergo sermo est de modo mansionis speciali. Atqui alium Scriptura non novit nisi inhabitationem Trinitatis per gratiam (cf. Io 14, 23). Ergo haec permanentia in Christo hic intellegitur. Ergo gratia habitualis est homini necessaria, ne in infernum damnetur.

5. *Ex Patribus* cf. *Irenaeum* (§ 91, 5 b), *Basilium* (§ 91, 15 a). Indirecte gratiae habitualis necessitatem docent asserentes incarnationis finem fuisse hominem deificare, vel quando clarius dicunt Christum venisse ad salvandos homines et gratiam iis recuperandam. Nam gratiae recuperatio solum in tantum potuit esse necessaria, in quantum sine gratia salus aeterna non conceditur. *Hippolytus* (De antichristo 3): „Nullum suorum servorum reicit, nullum horret ut divinorum mysteriorum indignum . . . omnes volens omnesque salvare desiderans, omnes Dei filios praestare volens sanctosque omnes in unum hominem perfectum vocans." *Ephraem* (Hymni de b. Maria 18, 12): „Factus est nobiscum mortalis, ut infusa nobis eius vita non amplius moriamur." *Cyrillus Hieros.* (Catech. 12, 15): „Similitudinem nostram assumpsit, ut ei, quod defectum patiebatur, maiorem conferret gratiam, ut peccatrix humana natura Dei particeps fieret." *Gregorius Naz.* (Orat. 45, 22): „Oportebat humanitate Dei sanctificari hominem, ut ipse nos liberaret, tyranno per vim superato, et ad se reduceret per Filium mediatorem." *Ioannes Damasc.* (De fide orth. 4, 13): „Quia imaginem ipsius [creatoris] et Spiritum, quem nobis dederat, minime servavimus, ipse pauperis infirmaeque naturae nostrae particeps factus est, quo nos expiaret atque ad incorruptionis statum translatos suae rursum divinitatis redderet participes." — *Augustinus* necessitatem gratiae et habitualis et actualis contra pelagianos utramque negantes ex professo defendit. De nat. et grat. 4: „Gratia, sine qua nec infantes nec aetate grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod et gratia nominatur." *Innocentius I* (Epist. 30, 5): „Illud vero, quod eos [pelagianos] vestra fraternitas asserit praedicare parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfatuum est."

6. *Doctrina practica ecclesiae* idem ostendit: Nemo coelum ingreditur, cui in statu defectus gratiae habitualis constituto haec gratia non procuratur aut per baptismum aut (post baptismum) per sacramentum poenitentiae aut per actum caritatis perfectae ab ipso elicitum. Huc trahi possunt can. 3 *milevitani II* et can. 1 sess. 6. conc. *tridentini* (§ 146, 5 a c), sed sufficit eos intellegere de gratia actuali tantum.

CAPUT III.

De relatione gratiae habitualis ad peccatum.

§ 99. De peccato.

A.

1. *In systemate legis divinae nonnulla sunt essentialia* seu talia, sine quibus necessarius ordo creaturae rationali a Deo praestitutus permanere non potest. Quodsi non observantur, perit essentialis pars illius ordinis, et magna perturbatio oritur illius relationis, quae sive inter partes naturae humanae sive inter Deum et hominem sive inter creaturas invicem intercedere debet. Cf. § 80, A 3. Quae illa essentialia sint, docetur in theologia et philosophia morali. Sunt praesertim ea, quae tamquam fundamentalia pertinent ad cognitionem, amorem, cultum Dei, ad bonum individui humani, ad ordinem socialem. Ideo gravis violatio ordinis divini censetur esse e. g. odium Dei, suicidium vel notabilis laesio proprii corporis, praeterea omnia, quae magnum damnum inferunt alteri vel societati, ut raptus, homicidium etc. — *Alia sunt*

levia et parvi momenti, scil. ea, sine quibus necessarius ordo creaturae rationali a Deo praestitutus perseverat, e. g. impatientia, mendacium non nocivum, leve furtum etc.

2. *Peccatum grave actuale est transgressio legis divinae in essentialibus.* Supposito quod fit cum debita legis scientia et mentis advertentia in agendo, actus peccaminosus continet: a) *Contemptum ordinis a Deo statuti.* Nam peccans agit contra legem, quamquam scit se actu suo in essentialibus ordinem divinum violare. Est in eius actu tendentia subversiva ordinis divini, ut si quis e. g. evellit columnam, in qua nititur domus, actio eius tendit in aedificium evertendum, licet hoc forte per accidens non collabatur. b) *Implicitum contemptum Dei legislatoris* seu infinitae auctoritatis eius legiferae. Qui enim in essentialibus legislatori non oboedit, auctoritatem eius spernit. Hic contemptus est tantus, ut nulla aestimatio legislatoris ut talis in contemnente maneat, seu abicit peccator actu suo omnem aestimationem legislatoris divini. Nam qui in re gravi praeceptum eius spernit neque legis gravitate ad observationem movetur, virtualiter paratus est etiam in alia re gravi eius praeceptum non respicere. Et ita quidem aestimatione auctoritatis legiferae Dei totaliter abiecta peccator Deo gravem contumeliam infert. c) *At non requiritur explicitus contemptus Dei* ad hoc, ut peccatum grave committatur. Sufficit ille implicitus, qui ipsi transgressioni legis divinae in re magni momenti obiective inest. Secus enim non exsisteret nisi unum peccatum grave (una species eius), contemptus Dei. Sed Paulus Gal 5, 19 sqq et 1 Cor 6, 9 sqq enumerat multas species peccatorum gravium. Itaque ille vero sensu peccatum grave committit, qui actionem prohibitam ponit propter bonum ipsi in ea relucens, quamquam scit ea legem Dei graviter violari (ideoque auctoritatem eius sperni).

3. Finis ultimus primarius hominis est gloria Dei seu Deus glorificandus. Contumelia glorificationi Dei est directe et perfecte opposita. Itaque homo peccato gravi non solum non tendit in finem suum primarium, sed eum actu suo contumelioso contemnit. *Est igitur peccatum grave non solum defectus tendentiae in finem ultimum primarium, sed tendentia opposita, seu perfecta aversio ab eo.*

4. Finis hominis ultimus secundarius est beatitudo perfecta (sive naturalis sive, in hoc ordine, supernaturalis) consistens in perfecto amplexu Dei per intellectum et voluntatem. Talis amplexus supponit amicitiam inter Deum et hominem, immo est eius nobilissimus fructus. Atqui per contemptum Dei, quem peccatum grave involvit, homo, quantum est in ipso, illam amicitiam spernit et solvit et ita ex sua parte fundamentum suae beatitudinis perfectae tollit. Tendit igitur peccatum grave obiective in frustrationem beatitudinis seu finis secundarii hominis et hoc sensu *est perfecta aversio a fine ultimo non solum primario, sed etiam secundario.*

5. Voluntas hominis in omnibus actibus suis appetit bonum, etiam transgrediendo legem Dei et avertendo se a fine ultimo. Bonum, quod peccator gravis quaerit, diversum est (voluptas, lucrum etc.). Renuntiat vero ultimo fini et quiescit in bono creato, quod falso facit quasi suum ultimum finem. *Est igitur peccatum grave non solum totalis aversio a Deo (glorificando et beatificante), sed etiam totalis conversio ad creaturam* seu abiectio boni infiniti propter bonum finitum. Deus peccatum grave non retractatum punit ablatione beatitudinis perfectae et aliis positivis doloribus. Congruum enim est ei beatitudinem auferri, qui eam spernit, eumque dolore plecti, qui Deo contumeliam infert.

6. Ante actum secundum malum in essentia voluntatis est ad eum libera determinatio, quae quia a voluntate realiter non distinguitur, a Deo concurrente non coefficitur (cf. § 24, C 3 5). In actu secundo peccaminoso tria virtualiter distinguuntur: entitas physica actus, libera tendentia in bonum, tendentia in bonum ut prohibitum seu deordinatio a lege divina. Sub respectu primo et

altero actus secundus peccaminosus est aliquid positivum. *Ipsa peccaminositas seu deviatio a lege divina non est entitas physica, sed privatio.* Si enim esset entitas, deberet a Deo comproduci. Sed hoc repugnat, quia ita Deus directe esset auctor peccati. *Comproducit vero Deus actum secundum malum, quatenus est entitas physica et tendentia in bonum.* Sub hoc duplici respectu quivis actus, etiam intrinsecus perversus, ut e. g. odium Dei, non est mera privatio. Quaevis enim volitio est positiva tendentia in bonum appetentis, licet in concreto hoc bonum forte sit solum apparens; ideo etiam odium Dei homo non eligit nisi appetendo bonum. Actus peccati se habet ut ictus sagittae non attingens discum, sed aliud praeter discum percutiens. Ipse motus sagittae et percussio alieni scopi est entitas positiva. Deviatio a disco est mera privatio seu defectus debitae ordinationis.

B.

1. *Peccatum leve actuale est transgressio legis divinae in re parvi momenti* seu tali, per cuius commissionem vel omissionem non laeditur essentialis pars ordinis divini. Ideo peccatum leve non tendit in subvertendum ordinem a Deo statutum. Nam commissa laesione parva manent essentialia ordinis divini intacta, ut e. g. extracto uno latere ex muro nondum corruit tota domus, et ideo tendentia subversiva, quae est in peccato gravi, deest in levi.

2. *Non involvit peccatum leve ullum contemptum Dei legislatoris.* Nam qui neglegit parva quaedam a legislatore statuta, non est virtualiter paratus spernere eius statuta essentialia. Ideo leviter peccans non abicit omnem aestimationem legislatoris, et contumelia, quae per peccatum grave Deo infertur, non est in levi. Peccator levis interpretative, immo saepius etiam actu vel virtualiter habet intentionem: Nollem hoc vel illud committere, si laederem gravem partem ordinis divini seu si actio esset graviter peccaminosa. Committit meram irreverentiam contra legislatorem, levia eius praescripta non curando.

3. Leviter peccando homo inordinate appetit bonum creatum (e. g. mentiendo quaerit commodum), tamen non cum contemptu Dei sed cum mera eius irreverentia. Quae neque glorificationi Dei est perfecte opposita neque tollit amicitiam inter Deum et hominem. Unde *peccatum leve neque est perfecta aversio a fine ultimo primario neque tendit in frustrationem finis secundarii.* Nihilominus inest in eo aliqua deordinatio a fine ultimo primario (irreverentia loco glorificationis Dei) et retardatio quaedam a fine ultimo secundario (demeritum poenae luendae ante beatitudinis adeptionem).

4. Homo, qui actu praecedente Deum glorificavit et ita suam beatitudinem aliquatenus meruit, dicitur ad ultimum finem ex illo actu esse habitualiter conversus (in statu naturae purae). Quae habitualis conversio per peccatum leve non tollitur. Possumus deordinationem, quam peccatum leve involvit, vocare partialem aversionem a fine ultimo et partialem conversionem ad creaturam.

C.

1. Ex peccato actuali (praesertim repetito) manet forte physica inclinatio ad peccandum. Sed in hac non est situm peccatum habituale. Nam talis propensio in homine manet etiam peccato remisso.

2. *Peccatum habituale non est entitas physica* (macula, ulcus animae). Nam: a) Entitas physica deberet a Deo effici et conservari, et ita Deus directe esset auctor peccati. Ceterum vulnus physicum in anima simplici et incorruptibili repugnat. b) Ipsa malitia in actu peccaminoso non est entitas physica, ergo nec malitia ex eo manens. c) Secundum multos theologos potest homo peccare mera actus omissione. Atqui haec positivam entitatem malam nullam involvere potest.

3. Est peccatum habituale grave in eo, quod malitia seu deordinatio a lege et fine ultimo per actum malum inducta non retractatur et hoc sensu

in homine manet. Manet non physica inhaesione (nam non est ens physicum), sed iuridice seu moraliter, i. e. per iustam imputationem ex parte Dei (ut e. g. debitum non solutum). *Haec malitia permanens etiam vocatur culpa.*

4. Qui habet culpam non retractatam, eo ipso est affectus macula morali, i. e. propter commissam deordinationem a lege et fine ultimo aestimatur in anima foedatus. Nam quaevis privatio in ente est foeditas; non solum privatio entitatis physicae (e. g. calvitium), sed etiam privatio recti ordinis sive physici (e. g. crines indispositi) sive moralis (deordinatio a lege) ab omnibus sapientibus tamquam foeditas consideratur. — *Eadem privatio, quatenus tollit rectum ordinem ad finem ultimum, vocatur culpa, quatenus aufert decorem animi, appellatur macula.*

5. Statui culpae seu malitiae ex parte hominis non retractatae respondet ex parte Dei: a) Imputatio actus ad culpam. Quamdiu scil. homo offensam Dei non delet, Deus hominem considerat ut malum, i. e. ut suum contemptorem seu ut malitia illius actus peccaminosi affectum. Haec est hominis culpabilitas coram Deo. b) Praeterea Deus hominem tamquam suum contemptorem et inimicum detestatur et odio habet. c) Simul habet voluntatem eum puniendi poena aeterna et temporali.

6. Itaque *peccatum habituale grave complexe sumptum consistit in relatione inter Deum et hominem.* Malitia permanens seu culpa est formalissime ipsum peccatum, cetera sunt eius sequelae. Non-retractatio malitiae ex parte hominis eiusque non-remissio ex parte Dei ita se habent ut non-solutio et non-remissio debiti. Non constituunt intrinsecus ipsum peccatum habituale, sed sunt exsistentiae eius condicio sine qua non, quae partialiter est in homine, partialiter in Deo. Deus non tenetur remittere peccatum sine satisfactione condigna. Homo obligatur quidem ex sua parte ad satisfactionem condignam, sed non potest eam praestare. Et ita quidem peccatum grave habituale semper in homine manere posset.

7. Propter infinitam satisfactionem Christi Deus ab homine satisfactionem condignam (cuius est incapax) iam non exigit et sola poenitentia contentus est. Qua debito modo praestita Deus peccatum remittit. Remissione actus malus non redditur infectus. Semper enim verum manet hunc hominem Deum offendisse. Sed malitia seu culpa ex actu peccaminoso manens remissione aufertur eo, quod Deus desinit hominem considerare ut culpabilem et deponit detestationem et voluntatem poena aeterna eum puniendi. Temporalis vero poena non solet semper tota simul remitti.

8. *Similiter loquendum de peccato habituali levi.* Est status non-retractationis offensae levis seu irreverentiae contra Deum, cuius malitia in homine moraliter perseverat et maculam moralem efficit. Ex parte Dei illi statui respondet: a) Imputatio peccati ad culpam, i. e. considerat hominem ut illa irreverentia affectum et hoc sensu maculatum. b) Displicentia quaedam de eo, sed nulla detestatio aut odium, quia homo Deum nulla contumelia affecit et ultimum finem non sprevit. c) Voluntas eum puniendi poena temporali (non aeterna, quae iuste non infligitur nisi propter peccatum grave).

9. Remissio peccati levis fit eo, quod Deus desinit illud ad culpam imputare et deponit displicentiam de homine (retenta saepius voluntate temporaliter eum puniendi). Ex parte peccatoris retractatio quaedam per poenitentiam vel bona opera praemitti debet. Quia remissio seu venia peccati levis facilius obtinetur, vocari solet „veniale“.

10. *Differentia inter peccatum grave et leve constat ex revelatione.* Cf. § seq. Praesertim notae essentiales peccati gravis ibi clare describuntur. a) Est transgressio legis seu ἀνομία. 1 Io 3, 4: „Omnis, qui facit peccatum, et iniquitatem [καὶ τὴν ἀνομίαν] facit, et peccatum est iniquitas.“ Vocatur praevaricatio (παράβασις), delictum (παράπτωμα), inoboedientia (παρακοή). Cf. Rom 5, 14. 15 19. Est contemptus Dei legislatoris seu superbia. Eccli 10, 14 15:

„Initium superbiae hominis apostatare a Deo; quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor eius, quoniam initium omnis peccati est superbia.“ Est actus, quo homo Deo praefert bonum creatum. Iac 4, 4: „Adulteri, nescitis, quia amicitia huius mundi inimica est Dei? Quicumque ergo voluerit amicus esse saeculi huius, inimicus Dei constituitur.“ Phil 3, 19. Mt 6, 24. Ps 72, 27 28. b) Ex Patribus huc pertinet praesertim *Augustinus* (De libero arbitrio 2, 20, 54): „Omne bonum ex Deo; nulla ergo natura est, quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis [a Deo], quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide, quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate.“ Idem (De nupt. et concup. 1, 26): „Eorum peccatorum, quae manere non possunt, quoniam, cum fiunt, praetereunt, reatus tamen manet et, nisi remittatur, in aeternum manebit. ... Nam si quisquam verbi gratia fecerit adulterium, etiamsi numquam deinceps faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamvis illud, quod admisit, iam non sit, quia cum tempore, quo factum est, praeteriit.“ *Fulgentius* (Ad Monim. 1, 20): „Peccare in hoc homo coepit, in quo a Deo recessit. ... Isti ergo, qui se elongant et fornicantur a Deo, utique peccando pereunt per suam malam voluntatem, quae non est ex Deo. ... Defectus ergo a summo bono ad infimum bonum, hoc est proprium et voluntarium malum, quo malo seipsum perdit iniustus.“

D.

1. In hoc ordine homo destinatus est ad beatitudinem supernaturalem et ad eam disponitur per gratiam habitualem. Actus graviter peccaminosus continet contemptum cuiusvis amicitiae Dei et cuiusvis beatitudinis. Quia igitur beatitudo in hoc ordine non est nisi supernaturalis, ille contemptus obiective et implicite eam respicit et est virtualiter duplex, *contemptus beatitudinis cuiusvis in genere et beatitudinis supernaturalis in specie.*

2. Amicitia Dei et ordinatio ad beatitudinem supernaturalem formaliter fit per gratiam. Qui igitur quamvis Dei amicitiam et beatitudinem spernit, implicite spernit etiam id, per quod supernaturalis amicitia Dei et ordo ad supernaturalem beatitudinem formaliter in anima constituitur, i. e. *spernit implicite gratiam sanctificantem.* Ideo potest peccatum grave actuale huius ordinis definiri: voluntarius contemptus (abiectio) gratiae sanctificantis. Sed bene attende: Haec definitio procedit ex proprietate, quam actus peccaminosus solum in hoc ordine habet. Ipsa essentia peccati est generalior et valet pro quovis ordine. Est contemptus Dei glorificandi, cuiusvis amicitiae Dei et cuiusvis beatitudinis per legis gravis transgressionem commissus.

3. Contemptui gratiae, quem homo committit, ex parte Dei respondet ablatio gratiae. Deus desinit eam in anima conservare, et ita ibi oritur gratiae privatio seu defectus rei, quam homo in hoc ordine propter suam destinationem ad beatitudinem supernaturalem debet habere. Ablatio gratiae ad tres alios effectus, qui malam hominis actionem ex parte Dei consequuntur (imputatio culpae, odium, voluntas puniendi), in hoc ordine supernaturali tamquam quarta sequela accedit. Similiter ex parte hominis ad malitiam et maculam accedit privatio gratiae.

4. Quia gratia est res physica, privatio eius in anima vero sensu constituit maculam physicam. At haec macula physica non est ipsum peccatum habituale formaliter (secundum suam ultimam essentiam) consideratum, sed eius sequela. Malitia et macula moralis, quae in quovis ordine ultimam essentiam peccati habitualis constituit, in hoc ordine moraliter exigit, ut Deus gratiam in anima destruat eamque physice maculatam seu gratia privatam efficiat. Itaque *peccatum habituale complexe sumptum in hoc ordine tria continet.* Primo in homine ipsam essentiam peccati, i. e. permanentem malitiam et maculam moralem mala actione contractam. Secundo sequelam in Deo,

imputationem ad culpam, odium, voluntatem puniendi, destructionem gratiae. Tertio inde resultantem sequelam in homine, i. e. maculam physicam seu privationem (passivam) gratiae sanctificantis.

5. Potest peccatum habituale huius ordinis supernaturalis definiri: status privationis gratiae sanctificantis. At haec definitio non indicat ultimam essentiam peccati habitualis ut talis, sed eius infallibilem sequelam in hoc ordine. — Neque valet obiectio: Ultima essentia peccati habitualis ut talis est status aversionis ab ultimo fine. Atqui in hoc ordine ille status essentialiter est status privationis gratiae sanctificantis. Ergo ultima essentia peccati habitualis in hoc ordine est status privationis gratiae sanctificantis. Distinguo maiorem: Si per statum aversionis intellegis continuatam abiectionem Dei glorificandi et beatificantis (iuxta explicata in C), concedo. Si intellegis aliquid hanc abiectionem consequens, nego. Contradist. minor.: Ita, ut status privationis gratiae sit ultima essentia illius status aversionis ab ultimo fine, nego. Ita, ut sit aliquid ultimam essentiam peccati habitualis tantum in hoc ordine necessario consequens, concedo. Et nego consequens et consequentiam.

6. Potest etiam peccatum habituale huius ordinis definiri: continuata abiectio gratiae sanctificantis. At haec quoque definitio non indicat ultimam essentiam, sed proprietatem, quam continuata (non retractata) abiectio Dei glorificandi et beatificantis in hoc ordine adnexam habet (cf. n. 1 et 2).

§ 100. Venialiter peccans non amittit gratiam habitualem. D.

1. Teste *Scriptura* apostoli in christianis generatim supponunt statum gratiae. Cf. Rom 5, 1 2; 8, 15—17; 1 Cor 6, 19; 2 Petr 1, 4. Atqui iuxta Iac 3, 2 „in multis offendimus omnes“, et etiam experientia constat quemvis hominem absque specialissimo privilegio divino sine peccato levi diu esse non posse. Si igitur peccato levi status gratiae tolleretur, apostoli fere in nullo fideli eum supponere potuissent neque quidquam valeret 2 Petr 1, 10, ubi fideles monentur, ut caveant a peccatis, quibus vocatio ad coelum amittitur.

2. *Traditio* idem docet. *Augustinus* (De spir. et litt. 28, 48): „Non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur.“ *Hieronymus* (Dial. 2 contra pelag.): „Iustos esse concedo, sine omni autem omnino peccato, non assentior. Etenim absque vitio, quod graece dicitur κακία, hominem posse esse aio; ἀναμάρτητον, i. e. sine peccato esse nego.“ *Conc. tridentinum* sess. 6, cap. 11 docet: „Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et cotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti.“

3. *Ex ratione theologica.* a) In peccato levi non continetur contemptus Dei neque eo abicitur ultimus finis. Ergo neque potest Deus convenienter homini propter peccatum leve auferre destinationem ad coelum seu gratiam sanctificantem. Secus periret essentiale discrimen inter peccatum grave et leve. b) Gratia habitualis est unica dispositio necessaria, sine qua homo ad vitam aeternam pervenire non potest. Hanc dispositionem per baptismum semel acquisitam retinere nequit esse homini moraliter impossibile (nimis difficile). Secus ipsa adeptio coeli, quam Deus sincere vult, esset moraliter impossibilis. Atqui si propter venialia gratia habitualis tolleretur, esset moraliter impossibile coelum adipisci. Nam sine speciali privilegio homo peccata venialia

diu vitare non potest. Neque quivis accipit gratiam actualem efficacem ad omnia et singula venialia vitanda (conc. trid. sess. 6, can. 23; § 162).

Scholion. Gratia peccatis venialibus non minuitur. Secus iis continuatis etiam sine peccato gravi posset tandem amitti, quod est contra thesim. Nihilominus qui saepe leviter peccat, exponitur periculo graviter peccandi et gratiam amittendi, quia iteratis actibus peccaminosis remittitur studium boni et crescit promptitudo ad malum. — Argumenta positiva 1 et 2 etiam probant exsistentiam peccatorum levium.

§ 101. Graviter peccans amittit gratiam habitualem. D.

Adversarii sunt Calvin et Luther. *Calvinus* docuit iustitiam semel acceptam non posse amplius amitti, ideoque eos, qui de facto graviter peccant, numquam eam habuisse. *Luther* dixit solo infidelitatis peccato iustitiam in homine perire. Iam antiquitus *Iovinianus* opinatus erat „non posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto“ (*Augustinus,* De haeres. 82. Cf. *Hieronymum,* Contra Iovinian. 1, 2; 2, 1).

1. Patet ex *Scriptura:* a) Propter peccatum grave iustitia hominis a Deo oblivioni datur, et ipse fit reus mortis aeternae. Ez 33, 12 13: „Et iustus non poterit vivere in iustitia sua, in quacumque die peccaverit. Etiamsi dixero iusto, quod vita vivat, et confisus in iustitia sua fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius oblivioni tradentur, et in iniquitate sua, quam operatus est, in ipsa morietur.“ Et 18, 23 24: „Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis suis et vivat? Si autem averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem secundum omnes abominationes, quas operari solet impius, numquid vivet? Omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur, in praevaricatione, qua praevaricatus est, et in peccato suo, quod peccavit, in ipsis morietur.“ Quae illa peccata sint (non sola infidelitas), clarius explicat s. Paulus 1 Cor 6, 9 10: „An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare: neque fornicarii neque idolis servientes neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores neque fures neque avari neque ebriosi neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt.“ Cf. Gal 5, 19 sqq. b) 1 Io 3, 8: „Qui facit peccatum, ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat.“ Qui facit peccatum (grave, propter § 100) eo ipso est ex diabolo. Sed ita evidenter iam non est natus ex Deo (cf. v. 9), i. e. iam non habet gratiam sanctificantem. Ergo graviter peccando homo gratiam amittit. Attende ad generalem terminum „peccatum, *τὴν ἁμαρτίαν*“. Intellegitur quivis lapsus gravis, non sola infidelitas. Ideo dicitur diabolus ab initio peccare. Iamvero non peccat infidelitate, sed potius superbia. Cf. Iac 2, 19: „Et daemones credunt et contremiscunt.“ c) Iac 1, 15: „Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum, peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem.“ Mors evidenter non intellegitur corporis. Ergo mors animae supernaturalis, quae fit per destructionem gratiae habitualis. Licet etiam directe intellegere mortem aeternam in inferno (Apc 20, 14).

Sed tunc debet peccatum generare etiam mortem animae seu privare gratia habituali. Secus peccator retineret adoptionem filiorum et ius ad coelum neque posset ad mortem aeternam damnari. d) Ideo Scriptura saepe fideles monet, ne peccent et ita damnentur. Cf. 2 Petr 1, 10; Phil 2, 12; 1 Cor 9, 27. Atqui nemo potest damnari, qui habet gratiam sanctificantem et cum ea coniunctum ius ad coelum. Ergo cum actu peccati gravis supponitur coniuncta esse ablatio gratiae.

2. *Ex traditione. Athanasius* (Orat. contra arian. 3, 25): „Verumtamen ille, qui cecidit, non amplius in Deo est, eo quod Sanctus et Paracletus Spiritus, qui in Deo est, ab ipso recesserit." *Augustinus* (De corrept. et grat. 6, 9): „Si autem iam regeneratus et iustificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere: non accepi, quia acceptam gratiam Dei suo in malum libero amisit arbitrio." *Conc. tridentinum* sess. 6, can. 23 (contra Calvinum): „Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse iustificatum; aut contra posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet ecclesia, a. s." Can. 27 (contra Luther): „S. q. d. nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti, a. s."

3. *Ex ratione theologica:* Nemo habens gratiam sanctificantem potest in aeternum damnari, quia ipsa dat ius ad coelum. Sed de facto homines damnantur. Ergo gratiam amittunt. Atqui alia ratio, propter quam gratia auferatur, praeter peccatum non potest excogitari. Iamvero non peccatum veniale (§ 100). Ergo grave. Sed non est, cur sola infidelitas gratiam tollat. Nam omnia gravia essentialem malitiam, contemptum Dei, continent.

§ 102. Cum infusione gratiae semper coniungitur remissio peccati gravis.

1. In *Scriptura* gratia sanctificans peccato opponitur ut nova vita morti animae, ut lux tenebris peccati. Cf. Eph 2, 5. Col 2, 13: „Et vos, cum mortui essetis in delictis et praeputio carnis vestrae, convivificavit cum illo, donans vobis omnia delicta." Eph 5, 8: „Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino." 2 Cor 6, 14: „Nolite iugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate? Aut quae societas luci ad tenebras?" — Atqui vita et mors, lux et tenebrae contrarie opponuntur. Unum expellit alterum nec simul in eodem subiecto esse possunt. Ergo per gratiam habitualem peccatum grave ex anima expellitur.

2. *Ex Patribus* cf. *Iustinum M.* (Dial. c. Tryph. 116): „Per . . . gratiam sordes omnes, quas indueramus, malas exuimus . . . a pristinis peccatis purificati. Διὰ τῆς . . . χάριτος τὰ ῥύπαρα πάντα, ἃ ἠμφιέσμεθα, κακὰ ἀπεδυσάμεθα . . . ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν τῶν προτέρων καθαρισθέντες." *Augustinus* (Contra Iulian. 6, 13, 40): „Dixisse me affirmas, quod gratia non perfecte hominem novum faciat. Non hoc dico, attende quod dico. Gratia perfecte hominem novum facit, quandoquidem et ad corporis immortalitatem plenamque felicitatem ipsa perducit. Nunc etiam perfecte innovat hominem, quantum attinet ad liberationem ab omnibus omnino peccatis, non quantum ad liberationem attinet ab

omnibus malis et ab omni corruptione mortalitatis, qua nunc corpus aggravat animam."

3. *Ex ratione theologica.* Non remittere peccatum ex parte Dei significat odisse hominem, imputare ei culpam et poenam, velle eum a coelo excludere et in aeternum punire. Infundere gratiam est hominem amare, eum cum Deo assimilare, reddere filium Dei adoptivum, dare ei arrham Spiritus Sancti. Atqui haec duo simul eadem voluntas divina circa eundem hominem velle non potest. Ergo eo ipso, quod Deus infundit gratiam, remittit peccatum.

4. Thesis sub hac forma non est definita, sed clare continetur in doctrina *concilii tridentini* sess. 6, cap. 7, iuxta quam quaevis iustificatio in hoc nostro ordine „non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum", et ita quidem, quod „unica formalis causa [remissionis peccatorum et internae renovationis] est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit". Ita docetur cum infusione gratiae semper coniungi remissionem peccati gravis et vice versa, gratiamque aliquomodo ut causam formalem (ut accidens animae inhaerendo) peccatum expellere. Cf. *Baii* damnatam propositionem 43: „In hominibus paenitentibus ante sacramentum absolutionis et in catechumenis ante baptismum est vera iustificatio, separata tamen a remissione peccatorum."

Scholion. Quia peccatum leve statum gratiae non tollit, gratia sanctificans infundi potest, etiamsi homo habet peccatum leve non remissum. Quodsi autem illud postea poenitentia vel alio actu bono retractat, una cum eius remissione accipit augmentum gratiae, non acsi veniale per hanc additam gratiam expelli deberet, sed quia homo gratiam bono illo opere meretur.

§ 103. De modo, quo gratia expellit peccatum grave et vice versa.

1. *Forma (accidens) subiecto inhaerens potest duplicem influxum exercere:* a) *Physica inhaesione* se subiecto communicat illudque perficit, ut e. g. albedo se communicat muro eumque reddit album. Si qua physica forma contraria antea in subiecto erat, forma superaccedens eam physica sua inhaesione tollit, e. g. albedo praecedentem nigredinem. b) Simul potest *moraliter agere,* i. e. talem habet essentiam, quae voluntatem allicit ad aliquid, e. g. ad amandum hominem, cui accidens pulchritudinis inhaeret. Ita sapientia physica inhaesione reddit hominem sapientem, morali exigentia facit aliis admirabilem tollitque eius contemptibilitatem.

2. Peccatum habituale huius ordinis ut sequelam habet adnexam privationem gratiae, quae est macula quaedam physica (§ 99, D 4). Haec tollitur per meram physicam gratiae inhaesionem. At peccatum habituale secundum suam ultimam essentiam consideratum non est defectus physicus. Ideo nec tolli potest physica inhaesione gratiae ut tali, ut e. g. caecitas expellitur per insertionem novae virtutis visivae et nigredo tollitur per albedinem. Ergo debet tolli per moralem exigentiam, quae gratiae inest. Aliis verbis: Peccatum habituale complexe sumptum est relatio inter Deum et hominem. Supposito, quod homo actum peccaminosum et culpam inde resultantem per poenitentiam retractare studet, restat, ut Deus ex sua parte deponat odium, imputationem culpae, voluntatem puniendi poena aeterna. Itaque *gratia quando infunditur, expellit peccatum, quatenus Deum movet,* ne hominem odio habeat et ut ei culpam poenamque aeternam remittat. Deus per gratiam ad remissionem stricto sensu non allicitur, sed ultimatim sua bonitate motus (§ 26, 4) vult peccati ablationem tamquam essentiae gratiae infundendae convenientem.

3. Accuratius nota: Gratia habitualis secundum suam essentiam est nova natura seu specialis assimilatio cum natura divina, splendor, pulchritudo quaedam per physicam inhaesionem animae se communicans. Praeterea involvit physicam dispositionem ad lumen gloriae. Has gratiae proprietates consequitur exigentia moralis (dignitas), ne gratia dotatus Deo odio sit, sed ut ab eo ametur. Vi huius exigentiae fit, ut Deus homini peccatum grave remittat (non imputet culpam, deponat odium et voluntatem puniendi). Similiter rex capitis damnato mittens signa principatus, eo ipso debet ei crimen remittere. Nam talibus signis inest exigentia moralis postulans, ut homo iis decoratus et ad principatum evectus a damnatione solvatur. Ageret rex contra suam sapientiam, si reum tali dignitate nuper auctum odio haberet et capite plecti iuberet.

4. *Itaque gratiae inest duplex ius seu exigentia moralis:* Ius ad coelum (cf. § 92, 3) et ius ad remissionem peccati gravis. Radix, ex qua utrumque ius excrescit, est essentia gratiae, i. e. entitativa assimilatio cum natura divina ad lumen gloriae praedisponens, quae moraliter postulat, ut gratia dotato coelum concedatur et ut impedimentum coeli concedendi, peccatum habituale, auferatur. *Est igitur in gratia non vis physica destructiva, sed exigentia moralis expulsiva peccati.* Essentia gratiae exigit, ne anima, quam informat, sit Dei inimica.

5. Deus numquam potest gratiam infundere nisi ita, ut simul peccatum remittat. Nam Deus pro sapientia sua non potest agere contra essentias rerum, quas creavit. Atqui essentia gratiae exigit peccati remissionem. Sapientiae Dei metaphysice repugnat manente peccato gravi gratiam concedere, sicut ei metaphysice repugnat condere animam, quae vi spiritalitatis suae postulat perpetuam conservationem, et simul velle eam annihilare.

6. Ex praecedentibus sequitur: a) *Oppositio inter gratiam et peccatum non potest stricto sensu vocari physica,* ut e. g. inter albedinem et nigredinem, ignem et aquam. Nam peccatum secundum suam ultimam essentiam non est entitas neque privatio physica ideoque physica gratiae inhaesione destrui vel tolli non potest. Nihilominus est haec oppositio physica sensu latiore, quatenus illa exigentia peccati expulsiva ex entitate physica gratiae resultat. b) Oppositio inter gratiam solam spectatam et peccatum est mere moralis. Sed *oppositio inter gratiam simul cum sapientia divina ex una parte et peccatum ex altera parte est metaphysica.* Aliis verbis: Si consideras nudam essentiam gratiae abstrahendo a sapientia conditoris, habes in ea meram moralem exigentiam (dignitatem), ut peccatum expellatur, non oppositionem conceptuum ut inter lapidem et cogitationem, quae se mutuo in eodem subiecto tollunt, etiamsi a sapientia Dei abstrahitur. Nihilominus si quaeris responsum adaequatum ad quaestionem, quomodo gratia et peccatum sibi opponantur, non potes abstrahere a sapientia conditoris gratiae. Similiter animae humanae ex se metaphysice non repugnat annihilatio. Sed spectata sapientia et bonitate divina repugnat metaphysice, quominus anima annihiletur. c) Itaque *Deus potentia absoluta non potest in anima conservare gratiam et peccatum simul,* ut censuit *Suarez* (De gratia 7, 20, 7). Nam potentia absoluta Dei numquam sumi potest separata a sapientia. Atqui repugnat sapientiae divinae in anima peccaminosa producere gratiam, quae essentialiter postulat expulsionem peccati, et simul contra hanc exigentiam illud non remittere.

7. Falluntur *scotistae* (*Mastrius* et alii), qui putant exigentiam peccati expulsivam esse gratiae per positivum decretum ab extra affixam, ut si e. g. rex lege positiva affigeret nummis argenteis maiorem valorem quam de facto habent. Potius illa exigentia fluit ex interna gratiae essentia. Sententia scotistica non satis aestimat hanc internam gratiae essentiam et dignitatem. Neque ei favet Scriptura, qua teste gratia et peccatum sibi opponuntur ut vita et mors, lux et tenebrae. Talia enim non ex lege positiva, sed essentialiter mutuo se excludunt.

8. Similiter *peccatum non physico influxu gratiam habitualem destruit.* Nam peccatum formalissime, i. e. malitia, peccaminositas liberae actionis, non est ens reale ideoque nec physice agere potest. Sed in illo defectu, qui actionem reddit peccaminosam, inest exigentia moralis postulans, ne Deus pro sapientia et sanctitate sua in homine ignominiam Deo inferente gratiam ulterius conservet. Ideo Deus gratiam destruit, i. e. tamquam accidens illud in subiecto conservare desinit.

§ 104. Cum remissione peccati gravis semper coniungitur infusio gratiae habitualis. D.

1. In *Scriptura* N. T. iustificatio (vel iustitia) semper describitur non solum tamquam liberatio (libertas) a peccatis, sed simul tamquam collatio (possessio) gratiae sanctificantis. Ergo haec duo semper sunt coniuncta, et numquam datur remissio peccati gravis sine gratiae infusione. Cf. praesertim Rom 3, 24: „Iustificati gratis per gratiam ipsius [Dei], per redemptionem, quae est in Christo Iesu." V. 23: „Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei", i. e. egent gratia habituali a peccato liberante, per quam supernaturali gloria seu pulchritudine decorantur (2 Cor 3, 18) et ad coelestem gloriam perducuntur. — Rom 5, 1 2: „Iustificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei." Iustificatio incipit a fide, et in eo est, quod homo habet pacem cum Deo, i. e. accipit remissionem peccatorum et quod simul mediante fide gratia habituali ornatur. — Rom 5, 19 21: „Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboeditionem iusti constituentur multi.... Ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam per I. Ch. D. n." Statui peccati opponitur unicus status iustitiae „in vitam aeternam", i. e. status liberationis a peccato, qui est simul status gratiae involventis titulum vitae aeternae. — Rom 6, 22: „Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam." Cum liberatione a peccato coniungitur sanctificatio ducens ad vitam aeternam, i. e. gratia sanctificans. — 1 Cor 6, 11: „Et haec [peccatores] quidam fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine D. n. I. Ch. et in Spiritu Dei nostri." Cum ablatione peccatorum coniungitur iustificatio per Spiritum Sanctum, cum qua iuxta v. 15 sqq et v. 19 20 connexa est praesentia Spiritus Sancti in anima. — Eph 1, 7: „In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiae eius." Similiter Eph 2, 5: Peccata tamquam mors per gratiam ut novam vitam auferuntur.

2. *Ex traditione* cf. *Ioannem Chrysostomum* § 91, 18 c. Idem (Catech. ad illum. 1, 3): „Non simpliciter nobis remittit peccata neque simpliciter nos a lapsibus purificat, sed ita acsi denuo nati essemus." Quae nativitas est ex Deo. Idem (In ep. ad Hebr. hom. 17, 5): „Quando dicit [diaconus] ‚sancta sanctis', hoc dicit: ‚Si quis non est sanctus, ne accedat.' Non simpliciter dicit: ‚Purus a peccatis', sed ‚sanctus'. Sanctum enim non facit solum remissio peccatorum,

sed etiam praesentia Spiritus [gratia] et divitiae bonorum operum." Idem (Homilia ad neophytos, apud Augustinum, Contra Iul. 1, 6, 21): A peccatis liberati „non ... tantum sunt liberi, sed et sancti, non tantum sancti, sed et iusti, non solum iusti, sed et filii, non solum filii, sed et heredes, non solum heredes, sed et fratres Christi, non tantum fratres Christi, sed et coheredes, non solum coheredes, sed et membra, non tantum membra, sed et templum, non tantum templum, sed et organa Spiritus. Vides, quot sunt baptismatis largitates. Et nonnulli deputant coelestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computavimus decem." — *Augustinus* (In Ps. 49, 2): „Manifestum est, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum, non ex alio iustus est, et ille deificat, qui per seipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit; ‚dedit enim eis potestatem filios Dei fieri'; si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus, sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis." Idem (De Trinit. 15, 8, 14): „Quod vero ait [2 Cor 3, 18]: ‚In eandem imaginem transformamur', utique imaginem Dei vult intellegi, eandem dicens istam ipsam, i. e. quam speculamur ... atque transimus de forma obscura in formam lucidam.... Quae natura [humana] in rebus creatis excellentissima, cum a suo creatore ab impietate iustificatur, a deformi forma formosam transfertur in formam." Idem (Serm. 131): „Dei gratia per Dominum nostrum Iesum Christum iustitia Dei dicitur, non qua iustus est Dominus, sed qua iustificat eos, quos ex impiis iustos facit." Idem (De spir. et litt. 32, 56): „Caritas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua ipse nos diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut iustitia Dei, qua nos iusti eius munere efficimur." Idem (De peccator. meritis et remiss. 1, 11): „Legimus iustificari in Christo, qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiae spiritalis, qua quisquis haeret Domino, unus spiritus est." — Generatim huc pertinent omnes textus (cf. § 91), in quibus Patres agentes de baptismo vel de iustitia christiana iustificationem describunt non tamquam meram peccatorum remissionem, sed simul tamquam internam realem renovationem per gratiam vel Spiritus Sancti praesentiam. Iuxta eosdem Patres iustificatio peccatoris post baptismum lapsi non est nisi alter baptismus, restitutio in pristinum statum, ideoque fit non mera peccatorum remissione sed simul gratiae infusione. — *Definitionem concilii tridentini* sess. 6, can. 11 cf. infra § 105, 1 c et doctrinam eiusdem concilii sess. 6, cap. 7 vide supra § 102, 4.

3. *Ex ratione theologica.* Quia gratia habitualis ad coelum obtinendum est necessaria, Deus sincere debet velle quemvis hominem in fine vitae eam habere. Nam vult omnes homines salvos fieri. Porro quia finis vitae homini est ignotus, debet Deus, quantum est in ipso, velle hominem quemvis gratiam sibi procurare et semper retinere. Ideo debet semper paratus esse eam dare, nisi homo ex sua parte impedimentum peccati gravis vel impoenitentiae ponat. Et revera: a) Prima gratiae acceptio fit in baptismo una cum peccatorum remissione, ut constat ex Tit 3, 7. b) Unica ratio, propter quam postea aufertur, est peccatum grave. Ergo ubi primum haec ratio cessat seu peccatum poenitenti remittitur, Deus vi voluntatis, qua hominem semper vult habere gratiam, cum remissione peccati gratiam habitualem restituere debet. b) Si remissio peccati fieret sine infusione gratiae, homo inde ab illo momento, quo remissionem peccatorum acciperet, usque ad alterum illud, quo ei gratia infunderetur, dispositione necessaria ad coelum careret. Sed nulla ratio afferri potest, cur Deus utrumque

separet, nec ullum medium indicari, quo homo solam peccatorum remissionem sine gratiae infusione obtineat. d) Unde doctrina est practica et theoretica ecclesiae, quod per tria illa media, quibus peccata remittuntur (per contritionem perfectam seu caritatem, baptismum, poenitentiam), etiam gratia habitualis conceditur.

§ 105. De definitionibus concilii tridentini contra haereticos.

1. *Luther* exaggeravit sequelas peccati originalis: a) Iustitia originalis, qua natura humana ante lapsum Adae gaudebat, erat quidem in se supernaturalis, sed simul pars quaedam huius naturae. Per peccatum originale iustitia illa homini erepta et eo ipso natura eius interius vulnerata et ita corrupta est, ut homo ex se nihil nisi peccare possit. Omnia eius opera ante iustificationem facta sunt peccata. — *Concilium trid.* hoc damnat in *sess. 6, can. 7:* „Si quis dixerit opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, a. s." b) Quia peccatum est malum quoddam physicum, interna renovatio in iustificatione non fit. Deberet enim homini inseri nova natura, quod Deus non facit. Iis igitur, qui iustificantur, peccata non vere remittuntur, sed ad summum ita raduntur, ut saltem aliqua pars veri peccati in homine maneat. — Quod damnat *conc. trid.* in *sess. 5, can. 5.* Est quidem ibi sermo de ablatione solius peccati originalis, sed idem valet de quovis peccato: „Si quis per Iesu Ch. D. n. gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s." c) Luther negat gratiam habitualem in sensu catholico. Tota iustificatio in eo est, quod peccator pro foro externo consideratur iustus, quamquam in se perseverat esse iniustus, et quod iustitia Christi ipsi imputatur. Peccata eius quodammodo teguntur per iustitiam Christi, quam homo ope fiduciae protestanticae tamquam instrumento arripit et sibi ad instar vestis superimponit. — Quod damnat *conc. trid.* in *sess. 6, can. 10:* „Si quis dixerit homines sine Christi iustitia, per quam nobis meruit, iustificari, aut per eam ipsam formaliter iustos esse, a. s." *Can. 11:* „S. q. d. homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, a. s." d) „Peccatum est de essentia hominis" (Luther, In Gen. 3). Ideo etiam iustificatorum opera sunt peccata, sed iis loco eorum propter fidem, quam habent, imputantur opera iusta Christi. Immo fides, i. e. fiducia, qua sibi homo persuadet Deum paratum esse ipsum modo descripto iustificare et peccata sibi propter merita Christi iam esse remissa, est sola condicio ad hanc iustificationem assequendam ne-

cessaria. — *Conc. trid.* damnat primum errorem in *sess. 6, can. 25:* „Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut, quod intolerabilius est, mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem, a. s.“ Alter error reicitur ibid. *can. 12:* „S. q. d. fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, a. s.“ *Can. 13:* „S. q. d. omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa, a. s.“ *Can. 14:* „S. q. d. hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo, quod se absolvi ac iustificari certo credat, aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credat se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, a. s.“

2. *Calvin* similiter negavit gratiam habitualem internam. Iustificatio non est vera peccatorum remissio, sed iustitiae Christi imputatio. Instit. l. 3, c. 11: „Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in receptos pro iustis habet. Eam in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus . . ., ut pro iustis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.“ — Cf. conc. trid. sess. 6, can. 11. Idem fusius docetur ibid. cap. 7.

3. *Iuxta conc. trid. sess. 6, cap. 7 gratia habitualis est unica causa formalis iustificationis:* „Unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.“ Sensus est: a) Negatur hominem etiam vel exclusive iustum fieri formaliter per iustitiam Christi modo lutherano imputatam et inhaerentem. Perstringitur sententia *Petri Lombardi,* qui putabat principium ultimum formale iustificationis esse ipsum Spiritum Sanctum. Reicitur etiam sententia nonnullorum catholicorum (*Pighii* et aliorum), iuxta quos gratia interna ad iustificationem non sufficit, sed praeterea ei debet superaddi misericordia seu favor Dei externus, quo merita Christi homini imputantur. Talis opinio offendit contra Scripturam, secundum quam gratia ut vita delet sola mortem peccati (Eph 2, 5) eiusque tenebras tamquam lux depellit (Eph 5, 8). Praeterea in processum iustificationis aliquid novi introducit, quod antiquitas christiana ignorabat. Merita Christi sufficienter eo applicantur, quod propter ea remissio peccatorum et gratia conceditur. b) Affirmatur per gratiam ut formam (per modum accidentis) animae inhaerentem aliquomodo omnes effectus iustificationis poni (consortium divinae naturae, ius ad coelum, praesentiam Spiritus Sancti, peccati expulsionem). c) Non docetur omnes hos effectus obtineri per meram physicam gratiae inhaesionem ut talem, acsi exigentia moralis ex physica essentia gratiae resultans, ius ad coelum

postulans et peccatum expellens (§ 103), a gratia esset exclusa. d) Neque negatur consummationem et fastigium iustificationis obtineri per Spiritum Sanctum, quatenus mediante gratia in anima tamquam forma assistens, externa sanctificationis praesens fit. Cf. § 94, 4 et § 95, 3.

4. *Quod gratia est qualitas manens,* concilium non directe definit, sed sufficienter innuit dicens eam animae inhaerere. Cf. *sess. 6, cap. 7:* „Id tamen [applicatio meritorum Christi] in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret." Et ibid. cap. 16: „Quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum." Iam *conc. viennense* gratiam sanctificantem vocat „informantem", ubi contra nonnullos theologos, iuxta quos infantes in baptismo accipiunt remissionem peccati originalis, sed nullam gratiam internam, approbat veram sententiam („De Summa Trinitate et fide cath."): „Opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem sacro approbante concilio duximus eligendam." *Catechismus romanus* (De bapt. n. 50): „Est autem gratia, quemadmodum tridentina synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens ac velut splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit." Huc spectat condemnatio prop. 42 *Baii:* „Iustitia, qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in oboedientia mandatorum, quae est operum iustitia, non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei" etc.

5. Praeterea conc. trid. (sess. 6) definivit gratiam habitualem amitti per peccatum grave (can. 23), idque non solius infidelitatis, sed quodvis (can. 27). Tandem ibid. cap. 11 docet per venialia gratiam non deleri. Cf. § 100 et 101.

§ 106. In iustificatione peccata non solum teguntur, sed vere remittuntur. D.

Thesis statuitur contra opinionem lutheranam supra expositam, quam respicit definitio concilii tridentini sess. 5, can. 5 de peccato originali (§ 105, 1 b). Cf. formulam concordiae (p. 2, 3): „Quando autem docemus quod per operationem Spiritus Sancti regeneramur et iustificamur, non ita accipiendum est, quod iustificatis et renatis nulla prorsus iniustitia substantiae ipsorum et conversationi adhaereat, sed quod Christus perfectissima oboedientia sua omnia ipsorum peccata tegat, quae quidem in ipsa natura infixa haerent. Nihilominus tamen per fidem propter oboedientiam Christi boni et iusti pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae sint maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt."

1. *Thesis est corollarium* ex doctrina praecedente. Remissio peccatorum non fit nisi ita, ut simul infundatur gratia sanctificans. Atqui

gratia infusa peccatum in anima non patitur, sed necessario expellit sensu stricto, ita ut nihil peccati in homine maneat. Cf. § 102 et 104.

2. In *Scriptura:* a) Peccata dicuntur a Deo vere remitti, deleri, auferri, ablui. Ps 50, 3: „Dele iniquitatem meam." Is 43, 25: „Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas." Is 44, 22: „Delevi ut nubem iniquitates tuas." Mich 7, 18: „Quis Deus similis tui, qui aufers iniquitatem et transis peccatum reliquiarum hereditatis tuae?" Act 3, 19: „Poenitemini igitur et convertimini, ut deleantur [εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι] peccata vestra." Act 22, 16: „Exsurge et baptizare et ablue peccata tua." 1 Io 1, 7: „Et sanguis Iesu Christi Filii eius emundat nos ab omni peccato." b) Dicitur homo in iustificatione fieri mundus et sanctus, quod non esset verum, si sordes peccati solum tegeretur. Ps 50, 9: „Asperges me hyssopo, et mundabor, lavabis me, et super nivem dealbabor." Ez 36, 25: „Et effundam super vos [tempore messianico] aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris." 1 Cor 6, 11. Eph 5, 26 27: Christus se tradidit pro ecclesia, „ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata". Rom 8, 1: „Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu." — Neque obstat Ps 31, 1: „Beati, quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata." Nam „tecta" est effatum poëticum, quod explicari debet iuxta parallelum „remissae" et omnes textus citatos.

3. *Ex traditione* huc pertinent omnia supra § 91 citata. *Iustinus Mart.* (Dial. cum Tryph. 141): „Si poenitentiam agant, omnes volentes assequi misericordiam a Deo possunt et beatos illos Scriptura praedicat dicens: ‚Beatus, cui non imputavit Dominus peccatum'. Hoc est, si peccatorum eum poeniteat, peccatorum a Deo accipit remissionem, sed non, sicut vosmetipsos decipitis et alii quidam in hoc vobis similes, qui dicunt, etsi peccatores sint, modo Deum noverint, non imputare illis Dominum peccatum." *Irenaeus* (Adv. haeres. 5, 17, 1): „Vere remissa sunt peccata." *Hippolytus* (Fragm. in Dan. 17): „Qui crediderunt coelesti sacerdoti, ab ipso sacerdote mundati sunt, et horum peccata abluta sunt [ἀπηλείφοντο]." *Ioannes Chrysost.* (De sacerdot. 3, 6): „Hi vero [sacerdotes N. T.] non lepram corporis, sed immunditiam animae, non purgatam probandi, sed prorsus purgandi potestatem acceperunt." *Theodoretus* (In Rom. 5, 1): „Fides nobis donavit peccatorum remissionem et innocuos et iustos per lavacri regenerationem exhibuit." *Ambrosius* (Ep. 70, 23): „Quod ergo ait ‚auferens peccata', ad remissionem pertinet; quia penitus ea tollit, ita ut non sint, quorum memor non erit." *Augustinus* (Contra duas epist. pelagianor. 1, 13, 26): „Dicimus baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere, nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata." *Gregorius M.* (Epist. 45): „Qui ergo dicit peccata in baptismate funditus non dimitti, dicat in Mari Rubro aegyptios non veraciter mortuos. Si autem fatetur aegyptios veraciter mortuos, fateatur necesse est peccata in baptismate funditus mori, quia nimirum plus valet in absolutione nostra veritas quam umbra veritatis."

4. *Opinio lutherana philosophice est absurda.* a) Status iustitiae est relatio quaedam hominis ad Deum. Itaque si in iustificatione peccata tegerentur, deberent tegi respectu Dei, quod cum eius omniscientia

pugnat. b) Peccatum habituale non est vulnus physicum, quod tegi potest, sed privatio moralis, quae quomodo tegi possit, non liquet. Aut tegit Deus culpam hominis remittendo, aut non remittit, et ita ne tegit quidem.

§ 107. Homo non iustificatur formaliter per iustitiam Christi ipsi imputatam. D.

Iuxta lutheranos homo etiam iustificatus manet intrinsecus iniustus, sed peccata eius teguntur per iustitiam Christi ipsi imputatam, quam peccator ope fiduciae quasi arripit sibique superinduit. Apolog. confessionis august. (c. 3, art. 6): „Iustificare vero hoc loco [Rom 8, 1] forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam, videlicet Christi, quae aliena iustitia nobis communicatur per fidem.“ Quod damnat conc. trid. sess. 6, can. 10 et 11. Non negamus iustitiam Christi esse causam meritoriam gratiae iustificantis, sed negamus per huius iustitiae imputationem nos iustificari.

1. *Praecedentia* docent iustificationem veram internam per remissionem peccatorum et infusionem inhaerentis qualitatis gratiae habitualis obtineri. Ita homo fit intrinsecus iustus, et extrinseca illa imputatio iustitiae Christi est superflua.

2. *Opinio lutherana pugnat cum sana ratione.* a) Quivis est iustus aut iniustus propria iustitia aut iniustitia, non aliena. Fur e. g. non potest induere alterius immunitatem a furto et propterea a iudice innocens declarari. b) Homo ne cum specie quidem veri vocari potest iustus propter superindutam Christi iustitiam. Nam subiectum, cui duplex forma opposita inhaeret, non denominatur nisi a forma intrinseca, sicut aethiops propter vestem albam non vocatur albus.

3. Homines sicut per generationem ab Adam peccatum originale contraxerunt, ita per regenerationem a Christo derivatam iustificantur. Atqui peccatum ab Adam contractum unicuique ut proprium inhaeret. Ergo et iustificatio meritis Christi comparata singulis ut vera et propria iustitia inhaeret. Ita intellege Rom 5, 18 19.

4. *Patres* opinionem lutheranam expresse damnant. Cf. *Iustinum* § 106, 3, *Augustinum* § 91, 20 b.

5. Ex opinione lutherana sequitur, quod iustitia in omnibus hominibus est eadem et gradus aut augmentum non admittit. Hoc vero directe pugnat cum Scriptura (Apc 22, 11; Prv 4, 18) et cum sensu christiano, qui sanctos tamquam speciali gradu iustitiae praeditos veneratur.

6. Provocant lutherani ad nonnullos textus Scripturae, praesertim a) 1 Cor 1, 30: „Qui [Christus] factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio.“ At „iustitia et sanctificatio“ hic non significat causam formalem, sed meritoriam. b) Gal 3, 27: „Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis.“ Sed sensus est: Induistis gratiam habitualem, per quam estis Christo similes seu „conformes ... imaginis Filii“ (Rom 8, 29). c) Neque ex eo quod „iustificare“ interdum significat „iudicialiter iustum declarare“ (cf. Is 5, 23: „Qui iustificatis impium pro muneribus“), concludere licet iustificationem, de qua agimus, esse talem declarationem mere extrinsecam. Iustificatio in N. T. potius semper describitur ut interna renovatio. Cf. § 102 et 104.

TRACTATUS V.
DE VIRTUTIBUS INFUSIS.

CAPUT I.
De virtutibus infusis in genere.

§ 108. De habitibus.

1. *Habitus* est qualitas manens aliquomodo (bene vel male) subiectum afficiens. Inhaeret aut potentiae agendi (habitus operativus) aut essentiae (substantiae) subiecti (habitus entitativus, substantivus). Essentia subiecti per habitum entitativum accipit specialem modum essendi (e. g. per gratiam sanctificantem). Hic agimus de habitibus operativis.

2. *Habitus operativus* potentiae dat facilitatem in exsequenda actione. Cogita habitum scribendi, organum pulsandi, pingendi. Experientia teste talis facilitas acquiritur per repetitos actus. Manet scil. ex singulis actibus in potentia realis quaedam impressio (accidens reale), quae in actu sequente cum potentia cooperatur, eius actionem facilitando. Impressiones ex singulis actibus remanentes constituunt unum indivisibile accidens facilitans actiones tales, ex qualibus ortum est.

3. *Habitus non oritur nisi in potentia vitali* seu ea, quae actum et elicit et simul in se recipit. Nam non aliter nisi vitaliter actum eliciendo recipit simul illam impressionem, cuius essentia in eo est, ut facilitet actum novum ab eadem potentia postea ponendum. Corpus iners, quod motum vitaliter in se non elicit, sed ab extra recipit, habituum est incapax.

4. Illae potentiae vitales hominis, *quae nullo modo subsunt imperio voluntatis* (e. g. potentia digestiva, visiva), experientia teste repetitis actibus maiorem facilitatem non acquirunt. Non ideo aliquis melius digerit, quod saepius manducat. Facilitas maior vel minor, si quae in talibus potentiis est, pendet solum ab interna constitutione organi, quae interdum (applicatis diversis mediis) emendari potest.

5. Solum illae potentiae vitales hominis possunt repetitis actibus maiorem facilitatem agendi acquirere, *quarum activitas aliquomodo subest libero imperio voluntatis*, i. e. ipsa voluntas et eae potentiae, quae per internum impulsum (non per externam tantum obiecti propositionem, ut e. g. potentia visiva) a voluntate ad agendum instigantur, scil. virtus motiva, intellectus, appetitus sensitivus. Voluntas his potentiis imperare potest, ut repetitis vicibus circa idem obiectum agant. Ita imperante voluntate acquirunt habitum seu facilitatem agendi circa idem determinatum obiectum.

6. *Habitus distinguuntur secundum diversitatem actuum,* ad quos dant facilitatem. Diversa est e. g. ars sculptoria ab arte muraria, quia alii sunt actus. *Actus autem ipsi diversificantur (specificantur) secundum obiecta formalia.* Ideo

etiam habitus ultimatim secundum obiecta formalia distinguuntur. Illud, circa quod actio habitus versatur, est obiectum materiale. Illud in obiecto materiali, quod per actionem attingitur (attingibilitas quaedam specialis), est obiectum formale. E. g. artifex, qui facit statuam, agit circa lapidem (obi. mater.), quatenus illi inest aptitudo ad recipiendam figuram. Murarius agit circa eundem lapidem, quatenus aptus est ad structuram muri. Diversis attingibilitatibus in obiecto materiali respondent diversi actus in diverso artifice.

7. Habitus, qui virtuti motivae dant facilitatem actione transeunte secundum determinatas regulas circa determinata obiecta agendi, vocantur *artes*. Resident in membris corporis, praesertim in manibus et simul in intellectu actionem dirigente. Ideo ars definitur: recta ratio factibilium. Artes sunt sublimiores, quando dexteritas manus speciali intellegentia artificis ideam exemplarem concipientis dirigi debet. Sunt inferiores, quando solum communi intellegentia opus est ad ideam exemplarem rei fabricandae concipiendam. Artes habent sua obiecta materialia et formalia in rebus externis, quae actione transeunte attinguntur.

8. *Scientiae* sunt habitus, qui facilitant immanentes actus intellectus. Etiam scientiarum obiecta materialia sunt res externae, tamen non attinguntur actione transeunte, sed immanenter ab intellectu apprehenduntur et ope syllogismorum investigantur. Obiectum formale est specialis cognoscibilitas seu veritas, quae in obiectis materialibus attingitur. E. g. corpus est obiectum materiale diversarum scientiarum, quia diversa sunt, quae in corpore attingi possunt, externa structura (historia naturalis), mensura (mathematica), compositio interna (chimia), activitas (mechanica) etc. Itaque scientiae resident in intellectu et distinguuntur secundum diversas cognoscibilitates obiectorum materialium.

9. Habitus est *moraliter malus (vitium)*, si inclinat ad actus moraliter malos; est *moraliter bonus (virtus)*, si facilitat actus moraliter bonos; est moraliter indifferens, si actiones eius ex se moraliter sunt indifferentes (artes, scientiae). Quia habitus indifferentes physicam perfectionem (ontologicam bonitatem) potentiae addunt, interdum vocantur *virtutes sensu latiore*.

10. *Habitus augetur extensive*, quando attingit nova obiecta, i. e. obiectum suum formale in novis materialibus, e. g. si quis possidet scientiam chimiae et detegit novam legem chimicam (obi. mater.) cognoscibilem per applicationem principiorum chimicorum (obi. formale). *Habitus augetur intensive*, quando crescit facilitas attingendi obiectum formale; e. g. intensive augetur ars sculptoria, si crescit facilitas dolandi lapidem ad statuam efficiendam. Scientia crescit intensive, si claritas sciendi fit maior.

11. *Habitus corrumpitur* per introductionem habitus oppositi, e. g. perit temperantia per acquisitionem habitus ebrietatis. Per actus oppositos habitus non directe destruitur, sed indirecte, quatenus repetitis actibus oppositis paulatim introducitur habitus oppositus corrumpens. Neque per meram cessationem ab actu habitus destruitur directe, sed indirecte, quatenus paulatim crescit habitus oppositus. E. g. si quis cessat ab actibus pulsandi organum, paulatim crescit in manu facilitas motuum pulsationi oppositorum. — Eodem modo est explicanda diminutio habituum.

12. Interdum est in homine naturalis facilitas acquirendi aliquem habitum, ex favorabili dispositione organorum resultans. Loquimur e. g. de innato dono linguarum seu de facilitate ponendi actus, quibus scientia linguae acquiritur. Hic est *habitus innatus*, i. e. non ipse habitus homini est congenitus, sed solum facilitas eum acquirendi. — Habitus infusus est ille, quem sine praecedente acquisitione per actus repetitos facienda Deus immediate infundit, e. g. si cui infundit linguam, quam antea non didicit. Est *per accidens infusus*, si etiam proprio labore naturali acquiri potest. *Est per se infusus*, si non potest acquiri nisi per infusionem.

§ 109. De virtutibus moralibus.

A.

1. *Virtus stricto sensu* est habitus operativus moraliter bonus seu facilitas moraliter bene agendi. Ita agit voluntas, alia vero facultas (intellectus, appetitus sensitivus) solum quatenus ad actum suum a voluntate movetur. Unde subiectum, in quo virtus residet, est aut sola voluntas, si habitus facilitat solos actus voluntatis (e. g. caritas), aut alia facultas ut a voluntate mota et simul voluntas ut movens (cogita temperantiam, quae est in appetitu sensitivo ut oboediente et in voluntate ut bonum motum imperante).

2. Quando agitur de virtutibus sensu stricto, attendendum est ad distinctionem obiecti formalis quod et quo. *Obiectum formale quod* est id, quod actione in obiecto materiali attingitur (attingibilitas, e. g. in fide credibilitas et τὸ revelatum esse). *Obiectum formale quo seu motivum* est id, quod ad actionem movet. Interdum obiectum formale quod ab obiecto formali quo differt, sed saepissime in unum coincidunt.

3. *Distinctio virtutum fit secundum obiecta motiva.* Si motivum est aliquid in Deo, virtus vocatur theologica. Si est aliquid extra Deum, virtus appellatur stricte moralis. Additur „stricte", quia etiam virtus theologica hoc sensu vere est moralis, quod inclinat ad moraliter bene agendum. Virtutes theologicae versantur imperfecto modo (mediante cognitione analoga) circa Deum ultimum finem. — Virtutes morales dirigunt actus hominis ad hunc finem aliquando perfecte (in beatitudine perfecta) obtinendum. Obiectum materiale earum sunt actus, quos voluntas in aliis potentiis amat et libere imperat. Obiectum formale quod et quo in unum coincidit et est id, quod voluntas in illis actibus attingit, et simul id, propter quod illos actus amat et imperat. Est semper specialis quaedam honestas seu convenientia actus cum recta ratione.

4. *Virtutes morales tunc sunt in statu perfecto,* cum insunt in homine, qui recte se habet erga ultimum finem. Nam actus boni tunc solum hominem plene perficiunt, si iis inest vis meritoria in ordine ad ultimum finem assequendum. Deest autem haec vis in actione bona, quoties homo per peccatum grave non remissum ab ultimo fine aversus est. Ideo virtutes morales homini in tali statu non plene prosunt, eum non perfecte ornant. Actibus enim earum vis meritoria ultimi finis deest. Unde *Aristoteles* dicit virtutem esse „dispositionem perfecti ad optimum", i. e. entis rationalis respectu ultimi finis recte se habentis dispositio manens, obtentionem finis facilitans. Sine recta habitudine hominis ad ultimum finem virtutes sunt quasi informes seu ultima sua perfectione carentes.

5. Virtus moralis tunc demum est perfecta, cum *non solum dat facilitatem bene agendi,* si homo bene agere vult, *sed etiam inclinat voluntatem, ut bene agere velit seu ut virtute utatur,* quando inter actum virtutis et peccatum oppositum eligendum est. Si enim primum

praestaret sine altero, non sufficienter voluntatem ad bene agendum disponeret, seu non esset pleno sensu habitus operativus bonus. E contrario ars facilitat quidem actum correspondentem, sed non inclinat ad suum usum, quando homo anceps haeret inter actum artis et actum arti oppositum. Quod mirum non est; nam ars non residet in voluntate, quae inter actum artis et oppositum eligit, cum e contrario virtus in voluntate resideat eamque ad bene agendum perfecte disponere debeat, quod non fit per illud primum sine altero. — Ideo in pictore non est signum exiguae artis, si sciens et libere peccat contra legem artis. Est autem signum exiguae virtutis, si quis libere eligit ebrietatem prae temperantia. Duo igitur sunt sedulo distinguenda, quae virtutes morales (naturales) praestant: Primo dant voluntati internam inclinationem in obiectum formale seu ad praeferendum actum virtutis actui opposito (ut e. g. famelicus habet internam inclinationem ad manducandum). Secundo ipsum actum virtutis facilitant. — Speciatim considerandae sunt quattuor virtutes morales, quae vocantur cardinales, prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia.

B.

1. *Fortitudo* est habitus facilitans rationabilem aggressionem periculorum mortis. *Obiectum materiale* sunt actus externi, quibus homo periculum mortis aggreditur. *Obiectum formale (motivum)* est convenientia illorum actuum cum recta ratione consistens in eo, quod homo pericula mortis in tantum aggreditur, in quantum aggressio prodest ad bona maiora (quam bonum vitae) tuenda vel obtinenda (e. g. ad fidem servandam, patriam iuvandam). Et voluntas hominis et praesertim appetitus sensitivus horret mortis pericula actusque externos, quibus aggredienda sunt. Utrique facultati debet appetitio illorum actuum externorum (et eo ipso periculorum) facilitari. Ideo *fortitudo residet et in voluntate* ut libere contra pericula insurgente *et in appetitu sensitivo* ut ad appetenda pericula per voluntatis imperium inclinato. Subiectum igitur fortitudinis est duplex, voluntas et appetitus irascibilis sensitivus. *Actus imperati* fortitudinis sunt actus externi, quibus pericula aggredienda sunt. *Actus eliciti* (seu ii qui a subiecto virtutis sub immediato influxu habitus procedunt) sunt actus voluntatis et appetitus sensitivi, quibus contra pericula et difficultatem illorum actuum externorum insurgitur, deinde etiam actus voluntatis, quibus haec sibi in honestate aggressionis periculorum complacet vel appetitum sensitivum ad ea spernenda movet.

2. *Temperantia* est habitus facilitans rationabilem usum delectationum tactus (quales coniunguntur cum usu cibi, potus, rerum venerearum). *Obiectum materiale* sunt actus organorum, per quos homo delectationibus illis fruitur (manducatio, potus, coitus). *Obiectum formale (motivum)* est convenientia illorum actuum cum recta ratione, consistens in eo, quod homo illis delectationibus in tantum fruitur, in quantum hoc prodest ad maiora bona (e. g. sanitatem etc.) tuenda vel assequenda. Et voluntas et appetitus sensitivus vehementer ad illas delectationes actusque correspondentes inclinantur. Utrique facultati moderata earum appetitio facilitari debet. Ideo *temperantia residet et in voluntate* ut actus illos delectabiles organorum secundum rectam rationem appetente *et in appetitu sensitivo* tamquam sub imperio voluntatis in actus illos moderate organa inclinante. Subiectum igitur temperantiae est duplex, voluntas et appetitus sensitivus concupiscibilis. *Actus imperati* temperantiae sunt actus organorum, per quos homo illis delectationibus moderate fruitur, et alii actus, per quos organis obiecta externa, circa quae agunt, proponuntur

vel denegantur. *Actus eliciti* sunt actus interni voluntatis et appetitus sensitivi, quibus actus illi organici delectabiles moderate appetuntur vel fugiuntur, deinde actus voluntatis, quo haec sibi in honestate illorum actuum delectabilium complacet vel immoderantiam fugit, et actus, quo voluntas imperat actiones externas, quibus organis illis obiectum procuratur vel denegatur.

3. *Iustitia* est habitus facilitans τὸ reddere unicuique ius suum. *Obiectum materiale* sunt actus externi, quibus ius alteri praestatur. *Obiectum formale* est honestas (convenientia cum recta ratione) sita in redditione iuris alterius. Interdum ius ipsum, quia super illud honestas actionis fundatur, vocatur obiectum formale propter quod (i. e. propter quod iustitiae actus ponitur), honestas autem ipsius actus est obiectum formale quod et quo. *Subiectum iustitiae* est sola voluntas. *Actus imperati* sunt omnes actus externi, quibus ius alteri praestatur. *Actus eliciti* sunt actus interni voluntatis, quibus haec aut amat honestatem iustitiae aut detestatur iniustitiam aut imperat actus illos externos.

4. *Virtutes morales sunt in medio,* i. e. non in omnibus actibus, qui obiectum materiale constituere ex se possunt, convenientia cum recta ratione (obiectum formale) relucet, sed in iis tantum, qui evitant defectum et excessum circa modum, quo in obiectum suum (pericula, obiecta delectabilia, ius alterius) feruntur. Videlicet: a) Actus externi constituentes obiectum materiale fortitudinis, quibus pericula mortis aggredienda sunt, in medio sunt inter defectum aggressionis (timiditatem, nimiam fugam periculorum etiam levium) et excessum (audaciam, aggressionem nimii periculi). Et unum et alterum est inconveniens naturae rationali et inhonestum. b) Actus organorum constituentes obiectum materiale temperantiae, quibus homo delectationibus illis organicis fruitur, sunt in medio inter defectum seu nimiam abstinentiam a delectatione et excessum seu usum nimiae delectationis (e. g. gulam). Et unum et alterum est naturae rationali inconveniens et inhonestum. c) Actus externi constituentes obiectum materiale iustitiae, per quos ius alteri redditur, sunt in medio inter defectum i. e. redditionem minoris quantitatis ea, quae debita est, et excessum i. e. redditionem maioris ea, quae debetur.

5. Medium fortitudinis et temperantiae vocatur *medium rationis subiectivum,* quia honestas actuum externorum obiectum materiale constituentium non ex ipso obiectivo gradu periculi vel delectationis sine respectu ad agentem determinatur, sed ex respectu seu proportione, quae est inter gradum illum et indolem agentis. E. g. unus pro firmiore complexione sua potest salva sanitate maiorem quantitatem bibere seu magis indulgere delectationi potus quam alter pro indole sua debiliore. — Medium iustitiae est *medium rei (medium rationis obiectivum),* quia convenientia actus, quo ius redditur, cum recta ratione ex ipso gradu obiectivo (seu quantitate) iuris determinatur sine respectu ad personam ius reddentem. Si haec determinata quantitas debita est, semper honestum est illam reddere, sive reddens est dives sive pauper. — Non requiritur ad medium virtutis, ut actus honestus virtutis inveniatur in medio inter duos actus inhonestos. Nam iustitiae actus externus est medius inter unum illicitum (parum reddere) et alterum licitum (plus reddere). Tamen in fortitudine et temperantia et excessus et defectus sunt mali, et ideo hae virtutes sunt in medio inter duo vitia.

C.

1. *Prudentia* est habitus intellectum inclinans ad investigandum rectum modum agendi in ordine ad ultimum finem. Vi prudentiae intellectus acquirit facilitatem: a) Iudicandi, quales inter actus externos, qui sunt materia aliarum virtutum, naturae rationali sint convenientes, in se contineant „medium rationis“ seu illam honestatem, quae constituit earum obiectum formale. b) Inter media honesta inveniendi illa, quae apta sunt ad singulos fines particulares obtinendos. c) Disponendi fines honestos particulares ad finem ultimum. — Est igitur prudentia „recta ratio agibilium“ (*Aristoteles,* Ethic. 6, 5).

2. *Prudentia differt a synteresi et a conscientia.* Synteresis est facilitas cognoscendi universalia principia moralia sine applicatione ad casus particulares. Haec applicatio fit per conscientiam, quae est iudicium practicum de liceitate vel illiceitate determinatae actionis sive iam positae sive ponendae. Deducitur per syllogismum ex synteresi. At prudentia conscientiam partim praecedit, investigando medium rationis, quod deinde conscientia approbat tamquam licitum; partim conscientiam sequitur, versando circa media licita ad finem disponenda. Inter ea particularia, quae conscientia antecedenter declarat licita, prudentia ea eligit, quae sunt apta ad finem. — Itaque prudentia non versatur formalissime in iudicio ferendo de liceitate huius vel illius determinatae actionis, sed aut praeparat iudicium de liceitate (conscientiam) inveniendo in actibus convenientiam cum recta ratione, aut investigat aptitudinem actionis ad finem, postquam liceitas eius cognita est. Breviter: Prudentia rectum agendi modum invenit, conscientia quoad liceitatem (non quoad aptitudinem ad finem) approbat.

3. *Prudentia est virtus intellectualis.* Nam facilitat iudicia, quae sunt actus intellectus. *Obiectum eius materiale* sunt res et actiones liberae, sive elicitae voluntatis sive a voluntate aliis facultatibus imperatae. *Obiectum formale* seu id, secundum quod prudentia obiectum materiale cognoscibiliter attingit, est convenientia cum natura rationali (medium rationis) et aptitudo ad fines honestos.

4. Quia prudentia medium rationis ceterarum virtutum invenit, *ceterae virtutes sine ea esse non possunt.* Nam qui in aliqua materia (e. g. in delectabilibus) non habet facilitatem medium rationis inveniendi, non potest habere ipsam virtutem moralem (seu facilitatem), quae circa illam materiam agit. Itaque ut aliquis habeat omnes virtutes morales, debet habere perfectam prudentiam seu eam, quae in omnibus materiis rectum iudicium fert.

5. *Prudentia aliquo sensu est virtus moralis.* Nam supponitur tamquam fundamentum virtutum moralium (cf. n. 4), et ipsa in voluntate supponit decretum honeste agendi. Actus enim prudentiae (investigatio medii rationis et aptitudinis ad finem) intellectui imperantur a voluntate ut volente honeste agere.

6. *In gradu perfecto* (ut directiva omnium virtutum) *prudentia sine ceteris virtutibus esse non potest.* Nam functio eius (investigatio medii rationis) facile turbatur, si voluntas in aliqua materia contra medium rationis peccat. Propter peccatum voluntatis intellectus tunc facile inclinatur ad erroneum iudicium circa agibilia, et ita ex defectu rectitudinis in voluntate deest in intellectu perfecta prudentia. Sunt igitur virtutes morales ex una parte et prudentia ex altera parte inter se connexae.

7. *Prudentia habet idem medium quod virtutes stricte morales,* sed sub alio respectu. Ipsa enim medium ceterarum virtutum attingit cognoscitive, i. e. tamquam verum, non tamquam appetibile. Ideo prudentiae functio est in medio inter duo falsa iudicia, quorum unum versatur circa rationabilitatem excessus, alterum circa rationabilitatem defectus in materia ceterarum virtutum.

D.

1. *Quaevis ex virtutibus cardinalibus habet suas partes integrantes.* Sunt actus diverso modo circa obiectum formale virtutis versantes, qui omnes ab eodem habitu facilitantur seu eliciuntur, et quorum si qui deesset, habitus non esset perfectus seu virtus non esset „integra". Similiter e. g. ad integritatem artis pictoriae pertinent diversi actus ab eodem habitu facilitati. a) In virtutibus tribus strictissime moralibus partes integrantes sunt praesertim amor honestatis seu bonitatis, pulchritudinis moralis, qua medium rationis induitur, et fuga contrarii seu eius, quod per excessum vel defectum honestatem et medium rationis tollit. Deinde huc pertinent actus imperantes

voluntatis, qui iam non sunt mera sterilis complacentia in obiecto formali (motivo), sed alias facultates ad agendum instigant. b) In prudentia partes integrantes sunt omnes actus intellectus, quibus gradatim ultimum iudicium practicum praeceptivum („hoc faciendum est") praeparatur. *S. Thomas* (2, 2, q. 49) enumerat octo. Sunt memoria praeteritorum, intellegentia praesentium, sollertia et docilitas, quibus intellectus invenit recta media, ratiocinatio ad diiudicanda incognita ex cognitis, providentia seu consideratio futurorum, circumspectio seu aestimatio circumstantiarum ad evitandum errorem, cautio ad vitanda impedimenta.

2. *Partes subiectivae* sunt virtutes particulares versantes circa classem (speciem) aliquam actuum, qui ad obiectum materiale illarum virtutum cardinalium pertinent. Nam diversis classibus obiecti materialis (seu actuum imperatorum virtutis cardinalis) respondet specialior honestas et eo ipso specialior virtus. a) *In fortitudine* exstat solum una species actuum, qui versantur circa pericula mortis. b) *In temperantia* alii actus externi versantur circa delectationem cibi, alii circa delectationem potus, alii circa delectationem coitus. His tribus classibus actuum respondet triplex medium rationis seu triplex specialis honestas et ideo triplex specialis virtus, *abstinentia* (quoad cibum), *sobrietas* (quoad potum), *castitas* (quoad coitum). c) *In iustitia* actus externi versantur circa reddendum ius aut alteri aut communitati aut membro communitatis a capite communitatis. His tribus classibus respondet triplex medium rationis et honestas et eo ipso triplex iustitia, *commutativa, legalis, distributiva.* d) *In prudentia* actus versantur aut circa rectum modum agendi, quo quis regit semetipsum (*prudentia personalis* seu monastica), aut circa rectum modum agendi, quo quis regit communitatem, familiam vel civitatem *(prudentia gubernatrix).* — Vides igitur illas quattuor virtutes cardinales non exsistere nisi in suis speciebus, ut „animal" qua tale non exsistit nisi aut in bruto aut in homine. Sunt illa quattuor nomina solum termini universales inservientes ad designandas communi voce speciales virtutes sub b—d enumeratas.

3. *Partes potentiales* sunt virtutes particulares, quae versantur non circa classem actuum ad obiectum materiale illarum quattuor virtutum pertinentium, sed circa actus similes, qui totam honestatem principalis virtutis continere non possunt, quia attingunt obiecta inferiora, scil. minus periculum quam periculum mortis, delectationem minorem quam delectationem tactus, debitum minus quam ius strictum, aliquid inferius quam medium rationis. a) *Fortitudinis partes potentiales* sunt: *magnanimitas,* quae inclinat ad opera magna et difficilia propter ipsorum excellentiam suscipienda; *magnificentia,* quae inclinat ad faciendos magnos sumptus ex rationabili causa; *patientia,* quae inclinat ad mala praesentia sine inordinata tristitia perferenda; *perseverantia,* quae inclinat ad ferendam difficultatem operis ex eius diuturnitate resultantem; *constantia,* quae inclinat ad ferendas difficultates ab extra provenientes. b) *Temperantiae partes potentiales* sunt: *mansuetudo,* habitus moderans iram secundum medium rationis; *clementia,* habitus inclinans superiorem ad mitigandam poenam nocentis, in quantum salva iustitia fieri potest; *humilitas,* habitus moderans appetitum propriae excellentiae; *studiositas,* habitus moderans desiderium cognoscendi; *modestia,* habitus moderans motus et habitum exteriorem corporis secundum rectam rationem; *eutrapelia,* habitus moderans gaudium in iocis et ludis. Etiam *continentia* huc solet trahi, quae est habitus facilitans pugnam contra vehementes inclinationes ad delectationes tactus. Sed non est nisi temperantia maioribus difficultatibus oppugnata. c) *Iustitiae partes potentiales aliae attingunt debitum minus strictum* (debitum morale). Sunt: *veracitas,* quae inclinat ad conformandam locutionem cum interno iudicio proprio de rei veritate; *gratitudo,* quae inclinat ad agnoscenda et, si fieri potest, remuneranda beneficia accepta; *fidelitas,* quae inclinat ad solvenda

promissa; *vindicatio,* quae inclinat hominem privatum ad removendam (per defensionem) vel ulciscendam iniuriam; *affabilitas* (comitas), quae inclinat ad iucundam reddendam, quantum fieri rationabiliter potest, conversationem cum altero in dictis et factis; *liberalitas,* quae inclinat ad elargienda bona temporalia in alios secundum dictamen rationis; *aequitas* (ἐπιείκεια), quae inclinat ad rationabiliter agendum secundum mentem, sed contra verba legis; *misericordia,* quae inclinat ad sublevandam miseriam alterius ex compassione. d) *Iustitiae partes potentiales aliae attingunt debitum strictum, sed modo imperfecto.* Sunt: *religio,* quae inclinat ad reddendum Deo cultum ei tamquam enti excellentissimo debitum (Deus habet ius strictum eum exigendi, sed propter infinitam Dei perfectionem nos numquam illi debito perfecte satisfacimus); *pietas,* quae inclinat ad reddendum parentibus ut auctoribus vitae nostrae servitium et cultum debitum (in parentibus est ius strictum, cui numquam ita plene satisfit a filiis, ut ad cultum ulterius praestandum iam non teneantur); *observantia,* quae inclinat ad reddendum cultum debitum superioribus; *oboedientia,* quae inclinat ad se submittendum legitimo praecepto superioris (observantia et oboedientia attingunt quidem debitum strictum in singulis actionibus, si tantum honoris redditur quantum debetur, vel illud fit, quod iubetur, sed quia illud debitum repetitis vicibus semper denuo urget, numquam exaequatur); *amor naturalis Dei,* qui inclinat ad diligendum Deum propter eius internam amabilitatem (Deus infinitus numquam tantum amari potest, quantum meretur); *poenitentia,* quae inclinat ad dolendum de peccato, quatenus est offensa Dei (honor Dei peccato gravi laesus a mero homine numquam satis reparari potest; cf. § 227 C). e) *Prudentiae partes potentiales* sunt *eubulia* seu habitus inclinans ad recte deliberandum de mediis ad finem aptis et *synesis* seu habitus recte iudicandi, quid nunc faciendum sit.

4. Ex praecedentibus apparet, cur prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia vocentur *cardinales* seu principales. Ceterae omnes ad eas reducuntur tamquam partes sive subiectivae sive potentiales. Enumerantur illae quattuor Sap 8, 7: „Et si iustitiam quis diligit, labores huius magnas habent virtutes; sobrietatem enim et prudentiam docet et iustitiam et virtutem [fortitudinem], quibus utilius nihil est in vita hominibus." Iam *Cicero* de iis loquitur (De officiis 1, 5): „Omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua: aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur, aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide, aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore, aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia." Terminus „cardinalis" adhibetur a *s. Ambrosio* (In Luc. c. 6, n. 62): „Scimus quattuor esse virtutes cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem." Ceterae virtutes et tota vita christiana in illis quattuor tamquam porta in cardine volvuntur.

5. *Etiam in virtutibus illis, quae cardinalibus subduntur, possumus distinguere partes integrantes,* quae e. g. in religione sunt complacentia de honestate cultus Dei, fuga irreverentiae contra Deum, actus voluntatis imperans cultum sive externum (e. g. genuflexiones) sive internum (orationem mentalem). Similiter e. g. in poenitentia partes integrantes sunt complacentia de honestate detestationis peccati tamquam offensae Dei, fuga impoenitentiae seu permanentiae in statu peccati non retractati, actus imperans actiones poenales externas vel internas.

6. *Actus eliciti virtutum,* qui propter honestatem virtutis tamquam propter motivum a voluntate ponuntur et ab habitu virtutis facilitantur, *possunt simul imperati esse ab alia virtute,* cuius actus elicitus tunc praecedit, ut si quis e. g. elicit actum caritatis Dei ad Deum colendum. Praecedit actus elicitus religionis (volo per actum caritatis Deum colere) et sequitur actus elicitus caritatis, qui ponitur tamquam medium ad exercendam religionem.

Ab hoc fine seu a virtute religionis ille actus caritatis trahit extrinsecam bonitatem (ut generatim finis bonus sanctificat media bona vel indifferentia) et praeterea habet suam bonitatem intrinsecam, quae a motivo intrinseco caritatis (amabilitate Dei) derivatur.

7. *Actus imperati virtutum possunt simul imperari ex motivis diversarum virtutum* et ita induunt simul diversas bonitates extrinsecas. E. g. genuflexio, quae est actus imperatus religionis, simul potest imperari a poenitentia ad placandum Deum. Tunc actui illi imperato praecedunt actus eliciti utriusque virtutis, qui unum actum externum ex duobus motivis simul imperant, propter honestatem religionis et honestatem poenitentiae.

8. Virtutes morales aliae sunt naturales, quae dant facilitatem ad actus *naturales*, per quorum repetitionem acquiruntur. Aliae sunt *supernaturales*, i. e. habitus per se infusi, qui dant potentiam ad actum illius virtutis entitative supernaturalem, ad quem ponendum in facultate creata nulla est naturalis aptitudo. Entitas actus est supernaturalis seu eiusdem internae perfectionis physicae ut gratia habitualis. Ad actus supernaturales virtutes infusae nullam tribuunt facilitatem, sed dant meram potentiam.

§ 110. Generalia de virtutibus theologicis.

1. *Virtutes theologicae* sunt eae, quarum obiectum motivum non est honestas in actibus creatis relucens, sed aliquid in Deo. Est aut veracitas infallibilis Dei, aut bonitas Dei quatenus est beatitudo nostra, aut bonitas Dei quatenus est in se amabilis. Secundum haec distinguimus tres virtutes theologicas, quae sunt fides, i. e. assensus firmus veritati revelatae propter auctoritatem Dei revelantis praestitus; spes i. e. amor concupiscentiae erga Deum, quo beatitudo nostra, quae in Deo est, cum fiducia ut bonum arduum appetitur; caritas i. e. amor benevolentiae erga Deum propter internam eius amabilitatem.

2. *Obiectum materiale* virtutum theologicarum est duplex. Primarium est ipse Deus, scil. in fide veritates de Deo agentes, in spe Deus tamquam beatitudo nostra obiectiva, in caritate Deus in se amabilis. Secundarium est aliquid a Deo distinctum, in fide aliae veritates de Deo non agentes, in spe media ad obtinendam beatitudinem apta et a Deo promissa, in caritate proximus.

3. *Obiectum formale quod* virtutum theologicarum est id, secundum quod obiectum materiale attingitur (attingibilitas obiecti materialis). In fide est credibilitas et *τὸ* revelatum esse veritatis credendae, in spe aliquid in Deo, scil. *τὸ* esse bonum beatificans arduum, futurum, possibile adeptu, in caritate hinc bonitas seu amabilitas Dei, inde nexus, quem proximus cum Dei amabilitate habet.

4. *Obiectum motivum (formale quo)* in fide est auctoritas (sapientia et veracitas) Dei revelantis, in spe bonitas Dei relativa et Deus ut auxiliator, in caritate bonitas seu amabilitas Dei, ut in se est. Obiectum motivum obiecto materiali attingibilitatem (obiectum formale quod) et huic attingibilitati suam vim motivam communicat. In fide veritas credenda (obiectum mater.) credibilitatem et *τὸ* revelatum esse (obiectum form. quod) una cum virtute motiva, quam haec duo in intellectum exercent, trahit ab auctoritate Dei revelantis. In spe beatitudo spe-

randa (obiect. mater.) rationem beatificantis, futuri, ardui, possibilis adeptu una cum virtute motiva, qua haec ratio in voluntatem sperantis influit, accipit a motivo, i. e. a bonitate Dei relativa et promissione divini auxilii. In caritate quod attinet obiectum materiale primarium (Deum), attingibilitas et motivum est una eademque amabilitas divina ut in se est. In obiecto secundario, quod est proximus, attingibilitas est nexus cum Deo (ut causa efficiente, exemplari, finali), et huic nexui ipsa amabilitas divina suam virtutem motivam tribuit.

5. Per virtutes theologicas homo, quantum hic in terra fieri potest, ad Deum ultimum finem perfecte ordinari debet. Porro *actus perfecti* earum evidenter non sunt nisi ii, quibus homo Deo ut motivo adhaeret tantum, quantum Deus infinitus meretur, scil. appretiative super omnia seu ita, ut vi ipsius actus, si electio detur inter Deum et aliud motivum, paratus sit potius recedere ab assensu vel amore cuiusvis motivi quam ab assensu vel amore, qui Deo praestandus est. Dico vi ipsius actus, qui debet in se habere virtutem ab anima excludendi quemvis assensum vel amorem, qui cum assensu vel amore virtutis theologicae est incompatibilis. Expressa comparatio cum motivo contrario non oportet fieri neque semper expedit. Neque requiritur specialis energia (conatus) in actu eliciendo neque determinata intensitas vel delectabilitas. Haec enim possunt esse maiora in actu, qui motivo suo non adhaeret appretiative super omnia, e. g. actus, quo quis amat amicum, potest esse caritate Dei intensior, quamquam amans ex interna vi caritatis paratus est, si electio necessaria esset, potius amico quam Deo renuntiare.

6. *Virtutes theologicae non sunt in medio.* a) Nam infra appretiativam summitatem, qua actus earum gaudere debent et quam Deus ab homine exigendi ius habet, sunt quidem alii actus imperfecti, qui ea carent. At supra eam nullus datur excessus, quia Deus assensu vel amore nostro numquam potest satis appretiari et ius summae aestimationis, quo gaudet, numquam ei potest plene reddi. Ideo virtutes theologicae non sunt in medio, sed potius in accessu ad summum et in recessu a defectu appretiationis super omnia. b) Quodsi consideras id, quod actui non est internum, sed eum extrinsecus comitatur, i. e. circumstantias, in quibus illae virtutes exercendae sunt, potest in illis esse defectus vel excessus, ut si quis nimis raro actum fidei elicit vel nimis saepe, ita ut alia officia neglegat. c) Neque spes potest dici in medio inter desperationem et praesumptionem. Desperatio enim est totalis abiectio obiecti materialis et motivi spei (non eius remissior appetitio), praesumptio autem est exspectatio eorum, quae Deus non promisit, i. e. versatur circa aliud obiectum materiale (non est obiecti materialis spei nimia appetitio). Medium enim virtutis intellegitur semper aliquid inter duos amplexus obiecti materialis eiusdem virtutis. — Neque fides est in medio inter credulitatem et incredulitatem. Nam credulitas est assensus in ea, quae Deus non revelavit, seu versatur extra obiectum materiale fidei; incredulitas vero est

abiectio credendorum. — Quodsi dicis fidem esse in medio inter haeresim Nestorii et Eutychetis, iam non agis de medio actuum virtutis, sed de medio veritatis credendae, et iterum profers duos actus (assensus in utramque haeresim), qui non versantur circa obiectum materiale fidei.

7. *Virtutes theologicae sunt solum tres.* Habent scilicet pro motivo Deum invisibilem, absentem. Quod non potest fieri nisi ita, ut Deus moveat aut voluntatem, quatenus est bonitas, aut intellectum, quatenus est veritas. Quodsi movet ut bonitas, movet aut ut bonum nostrum absens (in spe) aut ut bonum in se (in caritate, in qua ratio praesentis vel absentis quoad amorem benevolentiae nihil mutat). Quodsi movet ut veritas, quia nulla est in terra visio Dei, movet ut veritas absens (occulta), et hoc iterum non potest fieri nisi mediante revelatione, i. e. movet Deus mediante sua auctoritate revelante, cui in intellectu hominis respondet fides. Ulterius nota: a) *Scientia theologica* pro obiecto materiali habet Deum, sed non pro motivo, et ideo non est virtus theologica. Obiectum eius formale est evidentia deductionis, quae fit aut ex fontibus revelationis (theologia positiva demonstrans hoc vel illud esse revelatum) aut ex veritatibus revelatis ope sanae philosophiae (theologia speculativa). b) *Neque religio est virtus theologica.* Non enim valet obiectio: Religione colimus Deum propter eius summam excellentiam. Ergo religio est virtus theologica. Respondeo distinguendo antecedens: Colimus Deum, quatenus excellentia Dei est motivum actus cultus (religionis), nego. Quatenus excellentia Dei est obiectiva ratio, propter quam Deo competit ius exigendi cultum, concedo. — Motivum religionis est honestas relucens in eo, quod Deo excellentissimo enti, quod ius ad honorem habet, debitum cultum reddimus. Haec convenientia cum recta ratione seu honestas est motivum religionis, quae est virtus moralis. Deus est terminus cui cultus redditur. Summa Dei excellentia est solum ultima ratio obiectiva, propter quam Deus habet ius cultum exigendi. Ipsum ius ad cultum non movet colentem, sed honestas reddendi id, quod ius exigit. — Similiter in actu iustitiae, quo quis reddit alteri quod ei debetur, honestas redditionis ad reddendum movet, non ipsum ius alterius. Nam praestans debitum interdum ius alterius detestatur, vellet illud non esse, et tamen simul amat honestatem redditionis iuris et propter eam debitum solvit.

8. *Virtutes theologicae sunt excellentiores moralibus.* Nam earum obiectum (motivum et materiale primarium) est excellentissimum. Inter illas tres iterum ea est maior, quae propinquius circa Deum versatur. Haec est caritas, quae ita circa Deum agit, ut ab eius absentia et invisibilitate abstrahat. Fides et spes hoc habent essentiale, quod attingunt Deum tamquam absentem, i. e. ut veritatem revelatam, ut bonum distans, arduum. Ideo dicit apostolus 1 Cor 13, 13: „Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas."

9. In hoc ordine virtutes theologicae sunt *supernaturales* seu habitus, qui voluntati dant non facilitatem agendi, sed novam potentiam eliciendi actus, quorum entitas est supernaturalis seu talis, qualis est gratia sanctificans, cum qua virtutes theologicae coniunctae sunt.

§ 111. Cum gratia habituali coniunctae sunt tres virtutes theologicae supernaturales. D.

A.

Suadetur praesumptione per partes: 1. Gratia est nova natura entitatis supernaturalis, per quam homo disponitur ad visionem et amorem Dei in coelis. Atqui natura radicat potentias, a quibus procedunt actus. Ergo etiam *natura gratiae cum potentiis debet esse coniuncta.* Et revera, Deus dat homini ad bona naturalia assequenda potentias in natura radicatas. Ergo a fortiori ad finem supernaturalem visionis et fruitionis coelestis adipiscendum convenienter dat potentias cum nova natura gratiae coniunctas.

2. Gratia est accidens. Ergo etiam *novae potentiae,* cum ea coniunctae *non possunt esse nisi accidentia.* Si enim potentiae, quae a natura substantiali, e. g. humana promanant, sunt accidentia (qualitates), a fortiori potentiae cum nova accidentali natura gratiae coniunctae. — Praeterea, quia gratia est spiritalis entitas supernaturalis, etiam illae potentiae *debent esse spiritales entitates supernaturales.* Nam quaevis natura coniuncta est cum potentiis, quae sunt entitative eiusdem ordinis, natura spiritalis cum potentiis entitative spiritalibus, natura animalis cum potentiis animalibus. Ergo etiam gratia entitative supernaturalis tamquam nova natura est coniuncta cum potentiis (accidentibus), entitative supernaturalibus.

3. Gratia animae non solum communicat altiorem modum essendi supernaturalem, sed quia se habet ut natura, simul per potentias suas debet animae tribuere altius agere supernaturale seu tale, ad quod anima sola non est apta. Itaque illa accidentia spiritualia cum gratia coniuncta *dant animae,* i. e. intellectui et voluntati *altius agere supernaturale,* ad quod intellectus et voluntas soli non sufficiunt, i. e. eos elevant, dant iis *τὸ* posse ad eliciendum actum altioris ordinis, cuius entitas est eodem modo supernaturalis ut entitas gratiae. — Iam age accidens manens, quod intellectum vel voluntatem in agendo iuvat, vocatur habitus. Ergo gratia sanctificans, utpote nova natura, debet esse coniuncta cum habitibus supernaturalibus, qui dant intellectui et voluntati altius posse in ordine ad actus supernaturales eliciendos.

4. Gratia tamquam altior natura per connexos sibi habitus animam disponit ad Deum in coelo videndum et amandum. Talis dispositio hic in terra aptissime ante omnia obtinetur per eos actus cognitionis et amoris, qui ipsum Deum invisibilem et absentem (physice inattingibilem) habent pro obiecto materiali et motivo, i. e. per actus virtutum theologicarum. Ergo saltem hi tres habitus correspondentes,

i. e. virtutes theologicae supernaturales debent esse cum gratia coniunctae. Nam gratia est vero sensu nova natura, ut fontes revelationis clare docent.

B.

Probatur ex Scriptura per partes: 1. *Inter fideles in terra exsistunt fides, spes, caritas.* Cf. 1 Cor 13, 13: „Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec." Quod debet explicari non de actibus transeuntibus, sed de habitibus manentibus. Nam: a) In toto contextu cap. 13 caritas non intellegitur actus, sed habitus manens. Descriptio enim caritatis in v. 4—7 sensu caret, nisi intellegitur de habitu. Verum est: qui habet virtutem caritatis, est simul benignus, non aemulatur, non agit perperam etc., sed est falsum: qui actum caritatis elicit, eo ipso est benignus etc. — Praeterea in v. 1 2 et iterum in v. 8 caritas comparatur cum charismatis seu donis habitualibus (scientia linguarum, futurorum, mysteriorum). Ergo etiam ipsa est donum habituale. — Deinde in v. 8 dicitur numquam excidere (cessare), sed diutius quam illa charismata manere. Ergo debet et ipsa in toto textu intellegi habitus. Nam merus actus caritatis est ens fluens, quod modo elicitur et statim perit. b) Cum caritate in v. 13 ponitur in parallelismo fides et spes, et utraque dicitur ut caritas manere. Atqui caritas manet ut habitus. Ergo etiam fides et spes ibi intelleguntur habitus. Ideo v. 2 fides enumeratur cum donis habitualibus prophetiae et scientiae. — Itaque exsistunt in terra („nunc") inter christianos tres virtutes theologicae. Et quia christianos Paulus communiter supponit habere gratiam (§ 100, 1), patet conclusio per n. 2—4 magis firmanda: Qui habet gratiam, habet illas tres virtutes.

2. *Cum gratia inseparabiliter coniungitur virtus caritatis.* Nam ei, qui virtutem caritatis non habet, cetera dona nihil prosunt, seu non salvatur. 1 Cor 13, 2 3: „Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest." Atqui per gratiam habitualem homo salvatur, non est „nihil", sed filius Dei adoptivus, non valet de eo „nihil mihi prodest". Ergo debent caritas et gratia esse inseparabiliter ita coniunctae, ut ubi caritas non sit, etiam gratia desit, et ubi gratia sit, adsit et caritas. Ideo 1 Io 4, 16 vice versa legimus: „Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo." Videlicet qui habet caritatem manentem seu habitum caritatis, habet gratiam et cum gratia Deum in se praesentem.

3. *Cum gratia coniungitur virtus fidei.* Cf. Hebr 11, 6: „Sine fide autem impossibile est placere Deo." Atqui infantes gratia ornati Deo placent. Ergo habent fidem; non actualem, quia carent usu rationis, ergo habitum fidei cum gratia coniunctum.

4. *Cum gratia coniungitur virtus spei.* Nam gratia dat ius ad coelum. Qui vero habet ius, habet spem coeli obtinendi. Ergo

conveniens est virtutem spei cum gratia coniungi, ut possit christianus, quotiescumque velit, modo debito actum spei elicere. Ideo de virtute spei intellege Rom 5, 2: „Per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei." Rom 15, 13: „Deus autem spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo, ut abundetis in spe et virtute Spiritus Sancti." Tit 3, 7. 1 Petr 1, 3.

5. *Hae tres virtutes sunt entitative supernaturales.* a) Ut infra (§ 146 et 149) patebit, ad coelum non prosunt hominemque positive non disponunt nisi actus entitative supernaturales. Atqui tres illi habitus cum gratia coniuncti sicut ipsa gratia certe eo fine dantur, ut ad coelum prosint et positive disponant, i. e. ut iuvent ad actus correspondentes supernaturaliter eliciendos. Ergo debent et ipsi esse entitative supernaturales. — Non dantur illi habitus, ut actus credendi, sperandi, Deum amandi facilitent. Nam experientia teste nullam facilitatem tribuunt. Si quis e. g. iniustus magnam difficultatem expertus est hoc vel illud credendi, hunc vel alterum proximum amandi, post infusionem gratiae et virtutum eandem difficultatem experitur. b) Ex eo, quod fides, spes, caritas cum gratia coniunguntur, et quia ex Scriptura patet gratiam esse novam naturam, recte concludimus: Ergo illae tres virtutes sunt potentiae huius novae naturae et debent ut ipsa gratia esse entitative supernaturales. Cf. A 3. c) Caritas manet eadem in coelis, quae fuit in terra, quia „numquam excidit" (1 Cor 13, 8). Atqui in coelis actus caritatis est entitative supernaturalis, elicitus consequenter ad entitative supernaturalem actum visionis Dei. Ergo etiam habitus caritatis est entitative supernaturalis. Quod autem valet de caritate, debet valere etiam de fide et spe, quae ut caritas cum supernaturali habitu gratiae coniunguntur. d) Esset etiam maxime inconveniens gratiam supernaturalem cum caritate naturali inseparabiliter connectere, ita ut gratia numquam sine adnexa illa entitate naturali posset esse. Eget quidem gratia, quia est accidens, anima tamquam subiecto sustentante. Sed ultra hanc dependentiam colligare gratiam cum accidente naturali esset nobilissimam eius entitatem deprimere. Ergo caritas et similiter etiam fides et spes sunt habitus entitative supernaturales.

C.

Ex traditione haec possunt proferri: 1. Nonnulli Patres satis clare loquuntur, praesertim *Gregorius M.* (In Ez. 1, 5, 11): „In sanctorum cordibus iuxta quasdam virtutes semper permanet [Spiritus Sanctus], iuxta quasdam vero recessurus venit et venturus recedit. In fide etenim, spe atque caritate et in bonis aliis, sine quibus ad coelestem patriam non potest perveniri, sicut est humilitas, castitas, iustitia atque misericordia, perfectorum corda non deserit. In prophetiae vero virtute, doctrinae facundia, miraculorum exhibitione electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit." *Ioannes Chrysost.* supra § 91, 18 b. Iuxta *Augustinum* virtutes theologicae sunt dona Dei (In Ps. 55, 19): „Quid daturus es, quod ab illo non accepisti? ‚Quid enim, habes, quod non accepisti [1 Cor 4, 7]?' De corde dabis? Ipse dedit fidem,

spem et caritatem; hoc prolaturus, hoc sacrificaturus es." De caritate speciatim ait (Opus imperf. contra Iulian. 2, 165): „Non per solam peccatorum dimissionem iustificatio ista confertur, nisi auctoribus vobis [pelagianis]. Iustificat quippe impium Deus non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per Spiritum Sanctum." Tres illas virtutes esse donum Dei iam dicit *Polycarpus* (Ad Philipp. 3, 2 3): „Absens [Paulus] vobis scripsit epistulas, in quas si intueamini, aedificari poteritis in fide, quae vobis est data, quae est mater omnium nostrum, subsequente spe, praecedente caritate in Deum et in Christum et in proximum. Si quis enim intra haec fuerit, mandatum iustitiae implevit; nam qui caritatem habet, longe est ab omni peccato."

2. *Inde a saeculo 12* theologi consentiunt gratiam sanctificantem cum his tribus virtutibus coniungi, saltem in adultis iustificatis. Quoad infantes nonnulli dubitabant, opinati eos per baptismum accipere meram remissionem peccati originalis sine infusione gratiae et virtutum. *Concilium viennense* sententiam tunc communiorem approbavit (cf. § 105, 4). „Virtutes" intellegit praesertim theologicas, ut patet ex verbis *Innocentii III* in decretalibus Greg. (3, 42, 3): „Illud vero, quod opponentes inducunt, fidem aut caritatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute."

3. *Concilium trid.* sess. 6, cap. 7 docet: „Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem." Caritas ibidem et in can. 11 expresse dicitur inhaerere ut ipsa gratia sanctificans. De fide et spe hoc non dicitur, sed propter parallelismum cum caritate concilium sine dubio intellexit habitus. Itaque directe concilium definivit solam infusionem trium virtutum theologicarum una cum gratia sanctificante. Ratio habitus solum per transennam indicatur, supernaturalitas autem nullo modo definita est.

D.

1. *Multi theologi docent caritatem a gratia habituali re non distingui (Scotus, Albertus M., Alexander Hal., Bonaventura, Bellarminus).* Sed praecipuum argumentum, quod petunt ex mutua inseparabilitate, rem non evincit. *S. Thomas, Suarez,* omnes thomistae melius docent realem distinctionem. Nam: a) Scriptura eam sat clare exhibet. 2 Cor 13, 13: „Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen." Atqui praesentia Spiritus Sancti non est ipsa gratia, sed aliquid reale novum cum gratia connexum. Ergo etiam caritas. — 1 Tim 1, 14: „Superabundavit autem gratia Domini nostri cum fide et dilectione, quae est in Christo Iesu." Atqui fides a gratia realiter distinguitur. Ergo et caritas (dilectio). b) Gratia est nova natura. Atqui natura creata non est re idem cum suis potentiis operativis. Ergo etiam caritas, quae est potentia operativa, re differt a gratia. c) Approbat hanc sententiam *concilium tridentinum* sess. 6, cap. 7 loquens de susceptione „gratiae et donorum", quae infra in eodem contextu enumerat tamquam fidem, spem et caritatem. Similiter iam *viennense* distinguit „informantem gratiam et virtutes".

2. *Caritas est a gratia inseparabilis* ideoque non potest infundi nisi simul cum ea. *Sed quaeritur, quando infundantur fides et spes.* Infantes in baptismo cum gratia omnes tres virtutes accipiunt. Multi docent adultis fidem et spem infundi ante gratiam consequenter ad actus supernaturales credendi et sperandi, quos ante iustificationem eliciunt *(Suarez, Vazquez, Gregorius de Valentia, Coninck).* Probabilior est sententia, quod infunduntur demum in iustificatione. Nam potentiae non dantur ante naturam, sed cum ea. Atqui gratia est natura, fides et spes sunt eius potentiae. Ergo non dantur nisi cum gratia in iustificatione, non ante eam. — Neque obstat, quod fides et spes manent in peccatore gravi post amissam gratiam et caritatem. Nam

etiamsi natura secundum suas partes oritur tota simul, non semper perit secundum omnes suas partes tota simul, sed potest pars eius etiam diu postea in esse permanere. E. g. pereunte anima beluina non perit simul totum corpus, sed manet diutius in statu cadaverico. Ergo etiam fides et spes, etiamsi tamquam potentiae non oriuntur ante naturam gratiae, possunt tamen sine ea manere.

3. S. Thomas docere videtur (1, 2, q. 110, a. 4 ad 1) virtutes ex gratia physice emanare, ut e. g. intellectus et voluntas physice resultant ex essentia animae. Qui urget ideam, quod gratia est nova natura et virtutes sunt eius potentiae, logice ita loquitur. Ideo s. Thomas ulterius docet gratiam sanctificantem esse non mere entitativum animae ornamentum, sed simul principium remote et mediate activum.

§ 112. Probabiliter etiam virtutes supernaturales morales cum gratia connectuntur.

1. Exstat huius doctrinae *fundamentum scripturisticum.* 2 Tim 1, 7: „Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis [fortitudinis] et dilectionis [caritatis] et sobrietatis [temperantiae]." Atqui caritas in christianis est infusa, supernaturalis; ideo dicitur „dedit nobis". Ergo etiam fortitudo et temperantia. Sin autem hae duae supernaturales a Deo dantur, non est, cur infusio prudentiae et iustitiae negetur. — 1 Cor 13, 4 sqq: „Caritas patiens est, benigna est; caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur" etc. Sensus videtur vel potest esse: Cum caritate supernaturali coniunctae sunt virtutes (propter hanc coniunctionem etiam supernaturales) patientiae, humilitatis, mansuetudinis („non irritatur" v. 5) etc. — 2 Petr 1, 4—7. Antea sermo est de consortio naturae divinae, deinde fideles monentur, ut colant virtutes morales (v. 6 7) abstinentiae, patientiae, pietatis, caritatis fraternae et additur (v. 8 10) exhortatio ad bona opera, quibus coelum obtinetur, i. e. supernaturalia. Atqui caritas inter christianos est supernaturalis, ergo probabiliter et ceterae virtutes, cum praesertim cum consortio naturae divinae et cum operibus bonis supernaturalibus in contextu coniungantur.

2. Ex Patribus huc spectat *Augustinus* (In Ps. 83, 11): „Virtutes agendae vitae nostrae quattuor describuntur a multis et in Scriptura inveniuntur. . . . Istae virtutes nunc in convalle plorationis per gratiam Dei dantur nobis." *Prosper* supponit Adamum cum gratia virtutes morales habuisse (Contra collat. 9): „Perdidit [Adam] primitus fidem, perdidit continentiam, perdidit caritatem, spoliatus est sapientia et intellectu, caruit consilio et fortitudine et impie altiora sectando a veritatis scientia et oboedientiae pietate deiectus est."

3. Potest huc trahi effatum concilii *viennensis* („informantem gratiam et virtutes"). Huc spectant etiam verba *Innocentii III* (§ 111 C 2), quae ostendunt hanc doctrinam tunc in ecclesia notam fuisse. Tamen *Scotus* eiusque plures sectatores infusionem virtutum moralium negant.

4. Pugnat pro thesi *ratio theologica:* Gratia, quia est nova natura dans activitatem supernaturalem in ordine ad finem ultimum, valde convenienter (etsi absoluta necessitas non patet) radicat non solum illas potentias, quibus Deus tamquam finis ultimus directe attingitur

(virtutes theol.), sed etiam alias, quibus ceterae actiones bonae ad finem ultimum utiles peraguntur. Sine additamento virtutum moralium natura gratiae non esset perfecta et completa.

5. Saltem quattuor habitus supernaturales infunduntur, singuli pro ambitu singularum virtutum cardinalium. *Forsitan quattuor habitus sufficiunt.* Nam virtutes speciales, quae sub cardinalibus continentur, versantur aut circa unam speciem eiusdem obiecti formalis (e. g. debitum alterius, debitum legis), aut circa obiectum formale non attingens totam perfectionem relucentem in obiecto formali virtutis cardinalis (e. g. debitum oboedientiae). Non est, cur unus habitus infusus non det τὸ posse supernaturaliter agere respectu omnium actuum, quorum obiecta formalia sub obiecto formali virtutis cardinalis continentur. — Sed aliis hoc non placet, et ideo statuunt singulos habitus supernaturales pro singulis virtutibus, quae sub cardinalibus subsumuntur *(Salmanticenses, Suarez).*

6. Virtutes morales supernaturales *infunduntur una cum gratia,* non ante eam. Nam potentiae non dantur ante naturam. Neque de hac re est ulla discordia inter theologos. Subiectum earum est sola potentia spiritalis (intellectus vel voluntas), non etiam potentia sensitiva. Nam entitas spiritalis supernaturalis potentiis materialibus inhaerere non potest.

Scholion. *De donis Spiritus Sancti.* Iuxta Is 11, 1 sqq (vulgatam) Messias septem donis spiritus gaudebit: „Et egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini." Iuxta multos Patres etiam singuli iusti hunc septemplicem spiritum accipiunt. Illi theologi, qui virtutes morales infusas admittunt, ordinario etiam docent in iustificatione supernaturalia septem dona Spiritus Sancti superaddi. Fere omnia, quae ad haec dona explicanda spectant, sunt incerta et obscura. Iuxta nonnullos haec dona (passive spectata) sunt meri actus salutares *(Hugo Victor.)* vel (active spectata) actuales Dei motiones *(Vazquez).* Sed melius cum pluribus explicantur tamquam dona manentia („et requiescet"). Quattuor pertinent ad intellectum: sapientia, intellectus, consilium, scientia. Tria sunt voluntatis: fortitudo, pietas, timor Dei. Probabiliter illa poëtica nomina apud Isaiam designant virtutes morales earumque partes (ita fere iam *Scotus*). Dona intellectualia sunt partes prudentiae: consilium est eubulia, sapientia est synesis, intellectus et scientia poëtice complectuntur partes integrantes prudentiae (cf. § 109 D 1 b 3 e). Fortitudo est ipsa virtus fortitudinis, pietas potest explicari tamquam gratitudo erga Deum, timor Dei iuxta modum loquendi et cogitandi A. T. est virtus religionis. Ceterum notatu dignissimum est, iuxta textum hebraicum illa dona non esse neque posse esse (inspecta rhythmica indole illorum versuum) septem, sed sex (pietas et timor Dei in unum coincidunt). — Aliis theologis talis reductio donorum Spiritus Sancti ad virtutes morales non placet. Ideo statuunt septem speciales habitus a virtutibus distinctos, quibus homo disponitur, „ut fiat prompte mobilis ab inspiratione divina." Deinde afferunt varias explicationes obscuras et difficiles, ut illa septem dona ab invicem sufficienter distinguere possint. Cf. e. g. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae VIII, n. 103 sqq, vel Schiffini, De gratia n. 213 sqq.

§ 113. De functione, quam habet habitus infusus respectu actus supernaturalis.

1. In quovis actu spiritali (si abstrahimus a vitalitate, quae per se intellegitur), *distinguenda est entitas spiritalis et directio in obiectum formale quod.* E. g. entitas actus intellectivi et appetitivi est aequaliter

spiritalis, sed directio utriusque est alia in aliud obiectum formale (in veritatem seu cognoscibilitatem, in bonitatem seu appetibilitatem). Actus eiusdem potentiae naturalis et supernaturalis habent idem obiectum formale quod seu involvunt eundem modum attingendi obiectum seu eandem directionem in illud. Differentia est solum quoad entitatem (seu „substantiam") actus, quae in uno est naturalis, in altero supernaturalis. Aliis verbis: Non est in actibus terrestribus supernaturalibus ullum obiectum formale stricte supernaturale. Cf. § 156.

2. *In origine actus naturalis distingui debet:* a) *Applicatio potentiae ad actum secundum producendum* seu actus primus proximus, in quo est ratio, cur hic actus secundus prae alio procedat. Est actus primus proximus τὸ producere actum secundum tamquam effectum (cf. § 24 C 3; quae ibi dicuntur de actu libero voluntatis, seposita libertate valent de quovis actu vitali). Et quia hoc producere seu haec applicatio, qua virtus potentiae ad actum secundum tamquam suum effectum producendum intenditur, est in voluntate (seu intellectu) sine ulla accedente realitate, ideo ad eam non videtur requiri cooperatio Dei. b) *Coeffectio actus secundi ex parte Dei.* Nam voluntas (seu intellectus) in actu primo proximo entitatem actus secundi formaliter aut eminenter non praecontinet (cf. § 24 A 2).

3. *Applicatio potentiae* (actus primus proximus) in duo tendit: In producendam vitalem spiritalitatem actus secundi et in eliciendam hanc determinatam directionem actus secundi seu hunc specialem modum attingendi obiectum.

4. Si actus oritur supernaturalis, non sufficit applicatio potentiae (voluntatis vel intellectus) ad haec duo. *Debet etiam supernaturalitas actus a potentia creata produci.* Nequit enim supernaturalitas actui in ipsius origine quasi ab extra imprimi (a Deo vel ab habitu infuso). Ita enim supernaturalitas tamquam modificatio actus ab extra potentiae adveniret, et potentia respectu supernaturalitatis mere receptive se haberet. Iamvero meritum supernaturale actui bono competit praecise propter eius supernaturalitatem, quam si voluntas non produceret, vero sensu homo supernaturaliter non mereretur, quod admitti non potest. Itaque *debet potentia applicari etiam ad ipsam supernaturalitatem producendam.*

5. Iamvero ad producendam supernaturalitatem actus vis naturalis voluntatis non sufficit, sed debet ab habitu infuso iuvari. Videlicet: a) *Habitus infusus roborat applicationem potentiae* (actum primum proximum), ut ab ea tamquam a causa supernaturalitas actus procedere possit. Sub alio respectu applicatio potentiae roboratione non indiget, quatenus scil. tendit in producendam spiritualitatem actus eiusque directionem in obiectum formale. b) Praeterea *habitus infusus actui secundo una cum voluntate supernaturalitatem immediate infundit.* Nam voluntas in actu primo proximo constituta, licet ab habitu roborata, supernaturalitatem formaliter aut eminenter in se non praecontinet (sed solum virtualiter). Debet igitur etiam sub hoc respectu ab habitu infuso iuvari.

6. *Supernaturalitas non est entitas ab entitate actus re distincta ipsique superaddita.* Nam producitur per applicationem potentiae vitalis. Quaevis autem facultas vitalis suam vim applicando elicit unum actum indivisibilem, non duas realitates distinctas. Itaque haec tria: supernaturalitas actus, spiritualitas, directio in obiectum formale concrescunt in unam indivisibilem entitatem.

7. *Habitus infusi nullam dant facilitatem agendi.* a) Probatur experientia. Si enim facilitatem agendi darent, quo magis augerentur, eo magis haec facilitas cresceret. Et quia habitus infusi simul cum gratia augentur praesertim sacramentorum susceptione, per meram sacramentorum frequentationem homo ad summam facilitatem virtuosae vitae perveniret, quod patet esse falsum. b) Constat ex natura rei. Habitus infusus est nova potentia seu dat τὸ posse ad actum, quatenus est supernaturalis. Atqui potentia non dat simul facilitatem agendi. Admittit quidem etiam supernaturalis actus facilitatem eiusque augmentum, tamen sub alio respectu, quatenus scil. est tendentia in hoc determinatum obiectum formale. Sed sub hoc respectu habitus infusus potentiam non iuvat.

8. *Habitus correspondens naturalis, si adest, actum supernaturalem facilitat.* Patet experientia. E. g. qui ante iustificationem virtuti naturali temperantiae assuefactus est, post iustificationem cum eadem facilitate exercet actus huius virtutis, qui nunc supernaturales eliciuntur. Et ita quidem habitus naturalis acquisitus cooperatur cum habitu infuso supernaturali. Virtus infusa dat voluntati τὸ posse producere supernaturalitatem actus, virtus acquisita facilitatem producendi actum, quatenus est vitalis et spiritalis tendentia in hoc determinatum obiectum formale.

9. Sicut ad actus naturales diversarum directionum (seu diversorum obiectorum formalium) diversae virtutes requiruntur, quatenus dant meram facilitatem agendi, ita *a fortiori ad actus supernaturales diversarum directionum diversi habitus supernaturales sunt necessarii,* quia dant non meram facilitatem actus, sed absolutam potentiam elicitivam. Ideo tot enumerari possunt virtutes supernaturales, quot sunt naturales. Sed cf. § 112, 5.

§ 114. De augmento gratiae habitualis et virtutum.

A.

Augeri potest iustitia supernaturalis (Ⓓ). 1. *Ex Scriptura.* Prv 4, 18: „Iustorum autem semita quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectam diem." 1 Petr 2, 2: „Sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem." Apc 22, 11: „Qui iustus est, iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc." Atqui iustitia supernaturalis constituitur non sola gratia sanctificante, sed etiam virtutibus theologicis et moralibus. Ergo non sola gratia, sed et virtutes cum ea crescunt. b) De gratia praesertim

intellege 2 Cor 3, 18; 2 Petr 3, 18: „Crescite vero in gratia et in cognitione Domini nostri et salvatoris I. Ch." De incremento fidei 2 Cor 10, 15: „Spem autem habentes crescentis fidei vestrae." De incremento spei Rom 15, 13: „Deus autem spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo, ut abundetis in spe et virtute Spiritus Sancti." De incremento caritatis Phil 1, 9: „Et hoc oro, ut caritas vestra magis ac magis abundet." De augmento aliarum virtutum cf. 2 Petr 1, 5—8, ubi apostolus hortatur ad exercitium virtutum fidei, abstinentiae, patientiae, pietatis (religionis), amoris proximi et Dei et addit (v. 8): „Haec enim si vobiscum adsint et superent [*καὶ πλεονάζοντα*], non vacuos nec sine fructu vos constituent in Domini nostri I. Ch. cognitione." c) Augmentum fit per bona opera (supernaturalia). Ideo 2 Petr 1, 10 apostolus exhortationem praecedentem ad exercitium virtutum repetit verbis: „Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis." 1 Thess 4, 1 3: „Quemadmodum accepistis a nobis, quomodo oporteat vos ambulare et placere Deo, sic et ambuletis, ut abundetis magis.... Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra." Iac 2, 21: „Abraham, pater noster, nonne ex operibus iustificatus est, offerens Isaac, filium suum, super altare?" Sermo est de augmento iustitiae, non de prima iustitia, quam tamquam amicus Dei iam tunc habebat, cum migraret in Palaestinam (cf. Gn 15, 6). — Ex his consequitur: Potest gradus gratiae et virtutum in eodem homine esse successive maior. Potest etiam in diversis hominibus eodem tempore diversus gradus reperiri.

2. *Patres* idem docent. *Basilius* (Serm. 1 de virt. et vitio): „Is, qui ad perfectionem tendit, in anteriora progreditur ... ac progressus in virtute a minoribus ad maiora capit incrementum." *Hieronymus* contra Iovinianum asserentem iustitiam in omnibus esse aequalem (Adv. Iovin. 2, 32 sqq): „Iam nostri laboris est pro diversitate virtutum diversa nobis praemia praeparare.... Si omnes in coelo aequales futuri sumus, frustra nos hic humiliamus, ut ibi possimus esse maiores.... Quid perseverant virgines? Quid laborant viduae? Cur maritatae se continent? Peccemus omnes, et post poenitentiam idem erimus quod apostoli sunt." *Augustinus* (Epist. 167, 13): „Induti sunt sancti iustitia, alius magis, alius minus." *Prosper* (Epigr. 27): „Semper sanctis superest, quo crescere possint."

3. Ideo *conc. tridentinum* sess. 6, can. 32 definivit iustum per bona opera supernaturalia „vere mereri augmentum gratiae". Can. 24: „S. q. d. iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, a. s." Et cap. 10: „[Iusti] in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis iustificantur." Ansa huius definitionis fuit doctrina lutherana de iustificatione per iustitiam Christi imputatam, quae si esset vera, iustitia in omnibus iustificatis deberet esse aequalis. „Iustitia", quam concilium dicit augeri posse, complectitur gratiam et virtutes saltem theologicas, ut sess. 6, cap. 7 iustificatio explicatur.

B.

1. *Quid est in homine effectus formalis illius augmenti?* a) *Gratia sanctificans* est qualitas, qua anima Deo specialiter assimilatur. Per

gratiae augmentum haec similitudo fit maior, et simul ius ad maiorem gloriam coelestem percipitur. Nam quia in coelo sunt gradus diversi gloriae et in terra gradus diversi gratiae et sine gratia nulla datur gloria, iure concluditur: Ergo quo maior est gratia, eo maior conceditur gloria. b) Per augmentum *virtutum infusarum* facilitas bonae actionis non crescit. Nam ipsae nullam facilitatem intellectui vel voluntati tribuunt. Munus earum in eo est, quod facultati vitali dant *τὸ* posse ad actum supernaturalem eumque comproducunt. Per actus supernaturales homo speciali modo imitatur actus naturae divinae (§ 92, 1, 4) et meretur gloriam coelestem. Quo fortior est virtus supernaturalis, eo similior redditur actus inde procedens actibus naturae divinae et eo maioris gloriae meritum involvit.

2. *Quomodo intrinsecum augmentum habituum est explicandum?* Quaestio eodem modo valet de gratia et de virtutibus. a) Gratia et virtutes sunt accidentia absoluta (a subiecto inhaesionis realiter distincta). Ideo debet in iis distingui *τὸ* esse et *τὸ* inesse, i. e. entitas accidentis ex natura sua ad actualiter inhaerendum ordinata et ipsa actualis inhaesio. Interdum per omnipotentiam Dei primum est sine altero, e. g. in Eucharistia quantitas panis conservatur sine substantia panis, et essentia quantitatis sine actuali inhaesione salvatur. b) Unde si accidens absolutum crescit, debet crescere eius entitas et demum crescente entitate crescit ipsa inhaesio, quatenus nunc maior entitas substantiae inhaeret quam antea. Et ita quidem substantia nunc plus accidentis participat quam antea et hoc sensu ab accidente magis informatur. c) Tota igitur quaestio reducitur ad hanc: Quomodo explicandum est incrementum ipsius entitatis accidentis spiritualis? Incrementum ex conceptu suo dicit additionem entitatis, ut evidenter patet in materialibus. Crescit corpus eo, quod nova entitas extensa eiusdem intrinsecae constitutionis ad materiam praeexsistentem accedit et intrinsecus cum ea in unum totale unitur. Similiter cogitandum de incremento accidentis spiritualis. Ad gradum praeexsistentem entitatis spiritalis accedit novus, sed non manet in suo esse ab eo separatus. Potius uterque coniungitur in unum inseparabilem gradum totalem, quatenus gradus praeexsistens alterum accedentem intrinseco nexu sibi unit et gradus accedens ad coniunctionem cum gradu praeexsistente intrinsecus ordinatur eumque supponit. Novus gradus superior ex utroque resultans utrumque gradum non continet ut distinctos formaliter (sicut natura humana animam et corpus continet ut formaliter distincta, licet intime coniuncta), sed solum virtualiter.

3. *Thomistae* (provocantes ad *s. Thomam* 2, 2, q. 24, a. 5) augmentum gratiae et virtutum explicant solum per fortiorem inhaesionem in anima seu per maiorem radicationem sine ullo incremento in earum entitate, ut si e. g. idem ignis sine augmento sui ipsius ferrum magis perpenetrat quam antea redditque magis ignitum. Sed difficulter intellegitur, quomodo vis inhaesiva accidentis sine augmento entitatis eius crescere possit. Nam subiectum inhaesionis accidenti nullam

resistentiam opponit (ut ferrum igni se circumdanti et paulatim pervadenti), sed naturali necessitate semper eodem gradu illud sustentat. Accidens vero determinatae entitatis videtur semper tota virtute sua substantiae ita inhaerere, ut intensius ei iam inhaerere non possit, seu videtur actualiter inhaerendo semper totam suam vim inhaesivam intendere. Ea enim, quae fiunt naturali necessitate, semper fiunt tota virtute, cuius ens vel organum illud naturaliter est capax. Ita e. g. anima non informat corpus modo magis modo minus, sed semper tota vi plastica. Quod praesertim valere debet de iis formis, quae naturaliter non exsistunt nisi inhaerendo. Quodvis enim ens non exsistit magis vel minus, sed in tantum, in quantum exsistere potest.

C.

1. *Virtutes supernaturales non augentur physice repetitis actibus supernaturalibus.* a) Ratio congruentiae est haec: Virtutes sunt potentiae. Atqui nulla potentia per suum usum augetur, sed ad summum facilitatem acquirit a potentia entitative distinctam. Ergo etiam virtutes infusae intrinsecus per suum usum non augentur, sed acquiritur facilitas ab ipsis virtutibus entitative distincta seu naturalis. b) Ratio intrinseca haec est: Virtus infusa est entitas supernaturalis. Augmentum physicum in eo esset, quod ex repetitis actibus maneret (e. g. in voluntate) entitas supernaturalis, quae cum habitu iam praeexsistente in unum concresceret. Atqui ex actu supernaturali non potest manere entitas supernaturalis. Nam secundum legem naturalem ex actu non manet impressio, nisi in quantum involvit naturalem et vitalem directionem in obiectum formale, non in quantum involvit altiorem modum essendi. Et quia obiectum formale in actibus naturali et supernaturali est idem, idem est, quod manet ex utroque actu, i. e. proclivitas naturalis in obiectum formale, quae per succedentes impressiones, a novis actibus causatas, semper augetur. Deinde si quid supernaturale ex actibus supernaturalibus maneret, in facultate non posset recipi nisi per potentiam oboedientialem passivam, et ad hoc requireretur speciale Dei auxilium, quod sine ratione statueretur.

2. *Ideo virtutes infusae neque oriri possunt repetitis actibus supernaturalibus.* Sunt igitur per se infusae, i. e. nequeunt alio modo acquiri nisi per immediatam infusionem.

3. *Habitus infusi* (gratia, virtutes) *per bona opera augentur meritorie.* Ita intellege testimonia supra allata. Per opus bonum quodvis meritorie augetur ante omnia gratia sanctificans. Nam iusti quibusvis bonis operibus merentur successive gradus semper altiores gloriae coelestis. Atqui altiori gradui gloriae respondet altior gradus gratiae. Et quia maior gloria non datur nisi propter maiorem gratiam (sicuti gloria ut talis non datur nisi propter gratiam), debent iusti, ut altiores gradus coeli mereantur, simul etiam mereri altiores gradus gratiae. Porro gratia tamquam natura coniungitur cum virtutibus ut potentiis. Atqui si roboratur natura, augentur etiam potentiae ex ea resultantes.

Quod valere debet etiam de nova natura gratiae eiusque potentiis. Nam opera Dei sunt harmonica.

4. Itaque per opus bonum supernaturale cuiuscumque virtutis *meritorie augetur non sola virtus illa infusa, sed ceterae omnes et gratia sanctificans.* Non constat, utrum gratia et virtutes adsint omnes in eodem gradu intensitatis. Forsitan intercedit inter eas solum proportio quaedam, vi cuius singulae in diversis gradibus semper ita invicem coniunguntur, ut e. g. palma manus cum quinque digitis. Tunc augmentum fit (sicut in manu et digitis) secundum illam proportionem.

5. Habitus naturalis infusioni virtutum praeexsistens accedente virtute infusa facilitat actum eius supernaturalem, ut experientia probat. Ex altera parte *ex repetitis actibus supernaturalibus oritur facilitas naturalis* iuvans ad actus sequentes supernaturales facilius eliciendos (n. 1). Haec facilitas experientia teste manet, etiamsi virtus supernaturalis amittitur. Itaque virtutes infusae non omnes cum aequali facilitate exercentur. Illae sunt faciliores, quarum actus per correspondentes habitus naturales iuvantur. In aliis exercendis deficiente habitu naturali nulla facilitas percipitur, quia virtus infusa solum dat τὸ posse elicere actum supernaturalem, sed nullam facilitatem.

6. *Virtutes infusae cum vitiis contrariis in eadem anima simul esse possunt.* Nulla est enim inter ea oppositio. Haec est solum inter vitium et contrariam virtutem naturalem, e. g. inter temperantiam naturalem et ebrietatem. Per acquisitionem virtutis naturalis determinati gradus destruitur vitium oppositum eiusdem gradus. Unde consequitur: Qui est vitio affectus et non habet nisi virtutem contrariam infusam, non potest vitium destruere nisi repetitis actibus (supernaturalibus) eiusdem virtutis. Ita paulatim oritur virtus naturalis acquisita, et per quemvis novum gradum eius destruitur correspondens gradus vitii, usquedum hoc perfecte exterminetur.

7. *In terra gratia et virtutes semper crescere possunt.* Nam causa efficiens augmenti est omnipotentia divina, et subiectum recipiens est anima secundum potentiam oboedientialem. Atqui supposito novo merito ex parte hominis his duobus nullus terminus apponi potest. In concilio *viennensi* damnata est doctrina *beguardorum*, „quod homo in vita praesente tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit". Nihilominus Christus homo et beata Virgo tantam copiam gratiae acceperunt, ut nemo, etiamsi hic in terra semper in gratia crescit, ad illum terminum de facto pervenire possit. — In altera vita nullum est incrementum gratiae et virtutum, quia nullum est meritum.

8. Egimus hucusque de augmento intensivo, vi cuius ipsa entitas gratiae vel virtutum intrinsecus maior fit. *Augmentum extensivum*, quod accidit in habitibus operativis, in eo est, quod modo ad pauciora, deinde ad plura obiecta materialia se extendunt, e. g. religio ad novum actum cultus Dei, quem homo antea non exercebat, fides ad novam veritatem revelatam credenti antea ignotam. Habitus naturales per illam extensionem, quia fit per novum actum vel per repetitos actus, etiam intensive intrinsecus crescunt. At virtutes infusae non dant facilitatem agendi, sed primam potentiam, neque physico influxu actuum repetitorum intrinsecus augentur. Ideo extensio virtutis infusae ad nova obiecta materialia solum meritorie procurat internum eius augmentum a Deo physice efficiendum.

§ 115. De amissione virtutum infusarum.

1. *Cum gratia habituali amittitur caritas.* Est enim ab ea inseparabilis. Similiter cum gratia *amittuntur virtutes morales* (si quae supernaturales sunt). Nulla enim ratio afferri potest, cur Deus eas conservet. Dantur ad hoc, ut homo sit ad finem supernaturalem perfecte ordinatus, i. e. ut possit bonos actus quosvis supernaturales ponere et ita sibi coelum mereri. Sed mortaliter peccans et gratiam amittens a coelo est deordinatus; amittit enim ius beatitudinis. Ergo non est, cur virtutes morales in anima conserventur.

2. *Cum gratia et caritate non amittitur fides* (𝔇). a) Scriptura docet fidem supernaturalem posse esse sine gratia et caritate. Cf. 1 Cor 13, 2; Iac 2, 14: „Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?“ Fides supernaturalis, de qua toto capite agitur, tunc non salvat, si est sine caritate. Mt 7, 22 23: „Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: Quia numquam novi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem.“ Qui charismatis donati sunt et in nomine Christi miracula patrant, certe habent fidem supernaturalem. Nihilominus possunt perire, i. e. gratia et caritate carere. b) Patres docent posse esse fideles peccatores seu fide supernaturali instructos et gratia carentes. *Augustinus* (De Trinit. 15, 18, 32): „Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse.“ c) Congruenter manet peccatori habitus supernaturalis fidei, ut supernaturaliter credendo ad recuperandam gratiam se possit disponere. Cf. § 151 sqq. d) Idem definivit *conc. tridentinum* sess. 6, can. 28: „S. q. d. amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, a. s.“ Fides intellegitur habitus supernaturalis, de quo idem concilium agit ibid. cap. 7 et 15.

3. *Cum gratia non amittitur spes.* Ita communiter docent theologi, quamquam clara testimonia Scripturae non exstant. Congruum enim est peccatori manere etiam hunc habitum supernaturalem, ut supernaturaliter sperando ad recuperandam gratiam se praeparet.

4. *Fides et spes amittuntur peccatis directe oppositis* (infidelitatis vel desperationis). a) Amitti eas posse docet experientia de desperatis et apostatis induratis. Tales certe non habent habitum correspondentem supernaturalem. De fide cf. Lc 8, 13; 1 Tim 1, 19; 4, 1. Atqui illae virtutes non amittuntur per quodvis peccatum grave ut caritas et gratia, ergo saltem per peccata sibi directe opposita. De fide hoc docet *conc. trident.* sess. 6, cap. 15 dicens „non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti“. b) Haec peccata non physica activitate habitum sibi oppositum expellunt. Nam peccatum ut tale non est entitas physica, ergo neque physice agere potest. Potius ex infidelitate dispositio quaedam moralis resultat postulans, ne Deus supernaturalem habitum fidei in tali peccatore conservet. Convenit enim ei habitum fidei auferri, qui directe contra fidem peccat. Idem dic de spe et desperatione.

5. *Cum spe non expellitur fides.* Nam fides non tollitur nisi infidelitate. Nulla enim ratio afferri potest, cur etiam alio peccato deleatur. Sed *cum fide expellitur spes.* Nam fides est fundamentum spei (Hebr 11, 1: „sperandarum substantia rerum“). Ergo sublato fundamento convenienter aufertur id, quod ei superstruitur. Praeterea id solum congruenter actu supernaturali speratur, quod supernaturaliter creditur.

6. *In damnatis* nullus manet habitus supernaturalis. Nam finem ultimum, ad quem assequendum habitus infusi dantur, irreparabiliter amiserunt. Neque

ulla ratio militat pro conservatione fidei vel spei. Nam spem beatitudinis nullam habent. Fidem vero mere naturalem eliciunt consequenter ad evidentiam testimonii divini (Iac 2, 19).

7. *In animabus purgatorii* manent omnes virtutes infusae. Caritatem habent una cum gratia, quia sunt iustae. Quoniam vero nondum ad coelum pervenerunt, non est, cur iis auferatur fides et spes. Morales autem virtutes convenienter retinent, ut actus supernaturales bonos elicere possint.

8. *In coelo manet gratia et caritas.* Nam „caritas numquam excidit" (1 Cor 13, 8), et gratia est cum ea inseparabiliter coniuncta. *Manent probabiliter virtutes morales infusae.* Nam manent habitus morales acquisiti (sicut in intellectu perseverat esse scientia in terra acquisita) et ideo correspondentes nobiliores habitus infusi convenienter non delentur. Erit quidem maximam partem sublata materia, circa quam habitus infusi in terra agebant. Nam nulla ibi erunt pericula subeunda et ardua aggredienda, nulli motus concupiscentiae reprimendi, nulla bona debita distribuenda. Nihilominus erit in coelo amor Dei beatificus, qui gradu eminentiore honestatem virtutum moralium involvet. Per eum adhaesio ad bonum in voluntate erit tam fortis, ut etiam maxima vitae pericula, si quae essent, vincerentur, vehementissimi motus appetitus sensitivi supprimerentur, etiam minimum debitum perfectissime redderetur. Intellectus in Deo tam clare videbit honestatem agibilium, ut eam semper et infallibiliter, si oporteret, dictare posset. Quia igitur virtutes morales ad beatitudinem perfectam referuntur ut minus perfectum ad perfectius neque ulla intrinseca pugna inter eas et illum statum deprehenditur, non est, cur non saltem ornamenti gratia in beatis conserventur. *Non manent fides et spes.* Actus enim fidei pugnat cum visione (2 Cor 5, 6 7), et actus spei cum gaudio de beatitudinis possessione, quae amplius sperari non potest. Esset autem incongruum conservare habitus, quorum actiones propter suam essentialem imperfectionem cum statu coelesti directe pugnant. Sperant quidem nunc sancti in coelo gloriam futuram corporis post resurrectionem. Sed hoc est obiectum secundarium, propter quod solum non convenit habitum conservare.

9. *De diminutione virtutum* idem valet, quod supra § 100 de diminutione gratiae dictum est. Peccato gravi virtutes destruuntur. Tota igitur quaestio est, utrum per peccatum leve minuantur. Nam alia ratio diminutionis excogitari non potest. Negandum est. Aut enim peccato levi virtutes ita minuerentur, ut minueretur simul gratia. Atqui gratia peccato levi non decrescit (§ 100), ergo nec virtutes. Aut peccato levi, e. g. intemperantiae, minueretur virtus infusa correspondens intacta manente gratia. Iamvero ita accidere tandem posset, ut maneret gratia sine ulla virtute infusa, quod pugnat cum supra explicatis de connexione gratiae tamquam naturae cum virtutibus tamquam potentiis ex ea emanantibus. Sicut e. g. anima numquam potest esse sine intellectu et voluntate, ita nec gratia sine virtutibus. Aliis verbis: Natura eiusque potentiae numquam minuuntur, sed aut totaliter destruuntur aut indiminutae in esse perseverant. Ergo etiam gratia et virtutes destrui quidem possunt, sed numquam minui.

CAPUT II.

De fide.

§ 116. Conceptus praevii.

A.

1. *Iudicium* est actus, quo intellectus affirmat obiectivam identitatem subiecti et praedicati, i. e. conceptum praedicati inveniri in eadem re, in qua invenitur conceptus subiecti. Talis affirmatio vocatur etiam assensus, et

dicitur intellectus per iudicium veritati assentire seu adhaerere obiectivae identitati subiecti et praedicati. Actus affirmationis aut ita elicitur, ut intellectus simul rationabiliter formidet errorem in sua affirmatione. Tunc iudicium est mere opinativum *(opinio)*; aut ita, ut rationabilis formido erroris sit exclusa. Tunc iudicium (supposita semper ipsius obiectiva veritate) est certum. Hic status certitudinis, in quo intellectus versatur, potest esse perfectissimus, quando scil. omnis formido errandi, etiam irrationabilis, est exclusa *(certitudo sensu stricto)*, aut minus perfectus, in quo irrationabilis formido errandi non est totaliter exclusa *(certitudo late dicta)*. Secundum gradum irrationabilis formidinis menti se obtrudentis haec certitudo late dicta admittit gradus, potest esse maior vel minor.

2. Illud novum, quod per iudicium cognoscitur, est *inhaesio praedicati in re, quae per conceptum subiecti a mente apprehenditur* seu, quia per actum iudicii virtualiter supponitur conceptum subiecti suae rei esse conformem, obiectiva identitas conceptuum subiecti et praedicati. Ad affirmationem iudicativam intellectus movetur aut evidentia aut auctoritate.

3. Evidentia generatim est cognoscibilitas rei tamquam lux intellectui affulgens eumque ad affirmationem movens. *Evidentia stricta* est ea, quae intellectum ad iudicandum necessitat. Talis est evidentia primorum principiorum. *Evidentia late dicta* est ea, quae intellectum ad iudicandum non necessitat. Intellectus sub huius evidentiae influxu necessario quidem apprehendit affirmabilitatem identitatis obiectivae subiecti et praedicati seu assensum in eam rationabiliter praestari posse, sed ad ipsam affirmationem hac evidentia non necessitatur. *In tali casu intellectus, quatenus evidentia latiore movetur, debet a voluntate ad affirmationem impelli.* Hoc accidit in plurimis iudiciis ordinis scientifici et vitae cotidianae. — Evidentiae strictae ex parte obiecti respondet in intellectu certitudo stricta, evidentiae latiori certitudo latior. In hoc altero casu, quia irrationabilis formido errandi non est exclusa, voluntatis est quasi frangere vim allicitivam, quam talis formido in ordine ad denegandum assensum in intellectum exercet, eumque ad assentiendum flectere. — Omnino abstrahimus ab evidentia imperfecta seu tam obscura obiecti cognoscibilitate, quae non potest, ne voluntate quidem cooperante, intellectum ad iudicium certum movere.

4. In iudicio *evidentia est aut immediata aut mediata.* Est *immediata*, quando praedicatum propria luce seu cognoscibilitate sine interventu alienae cognoscibilitatis ex et in re, quae per conceptum subiecti apprehenditur, menti affulget eamque movet ad obiectivam identitatem subiecti et praedicati affirmandam. *Evidentia est mediata,* si praedicatum non propria cognoscibilitate ex re per conceptum subiecti apprehensa menti affulget, sed per cognoscibilitatem termini medii, qui et cum subiecto et cum praedicato cognoscitur esse coniunctus. E. g. in anima mihi immortalitas propria cognoscibilitate non statim apparet. Sed cognosco tamquam terminum medium spiritualitatem eamque video coniunctam (obiective identicam) hinc cum anima, inde cum immortalitate. Inde concludo et iudico esse in anima immortalitatem.

5. *Nexus, quem terminus medius* propria cognoscibilitate intellectui affulgens *habet cum praedicato et subiecto* (seu cum re, in qua praedicatum invenitur), est: a) *Aut internus essentialis*, i. e. essentia termini medii coniungitur hinc cum essentia subiecti, inde cum essentia praedicati, e. g. ut spiritualitas cum anima et immortalitate. Tunc cognoscibilitas termini medii eiusque coniunctionis cum subiecto et praedicato constituit praedicati evidentiam mediatam intrinsecam. b) Aut est nexus *mere externus, i. e. terminus medius est testimonium*, ex quo cognoscitur praedicatum inhaerere subiecto. Testimonium enim coniungitur et cum subiecto et cum praedicato, quatenus eorum obiectivam identitatem attestatur. Tò testificatum esse est denominatio mere extrinseca, quae cum ipsa essentia subiecti et praedicati

nullo modo coniungitur. Ideo evidentia testimonii vocatur mediata extrinseca.

6. *In evidentia mediata intrinseca* intellectus a cognitione termini medii, qui propria cognoscibilitate movet, transit ad affirmandam identitatem praedicati cum subiecto tamquam ad conclusionem *per syllogismum* (saltem virtualem). Praemissae sunt iudicia, quibus affirmatur nexus termini medii hinc cum subiecto, inde cum praedicato. Hic nexus intellectui patet vi illius cognoscibilitatis, qua terminus medius gaudet. Ipsi consequentiae seu necessario nexui logico, quem in intellectu conclusio cum praemissis habet, a parte rei respondet nexus termini medii cum praedicato et subiecto. Vis motiva seu cognoscibilitas termini medii ut cum praedicato et subiecto coniuncti in mente consequentiam efficit.

7. *Idem valet de evidentia mediata extrinseca.* Cognoscibilitas (evidentia) testimonii componitur cognoscibilitate facti attestationis et cognoscibilitate convenientiae attestationis cum ordine obiectivo seu veritatis eius. Ab affirmatione utriusque, quatenus nexum cum propositione testificata habet, intellectus transit ad affirmandam ipsam propositionem testificatam. *Conclusio* syllogismi est affirmatio rei testificatae seu identitatis subiecti et praedicati. *Praemissae* sunt affirmationes hinc facti attestationis, inde veritatis attestationis, quatenus cum re testificata connectitur tamquam repraesentans cum repraesentato. Illi nexui a parte rei in syllogismo respondet consequentia. E. g. Suetonius testatur Neronem urbem incendisse. Atqui testimonium hoc convenit cum ordine obiectivo. Ergo verum est Neronem urbem incendisse.

8. Ceterum in evidentia mediata sive intrinseca sive extrinseca *terminus medius saepe non movet propria cognoscibilitate, sed evidentia mediata,* iterum ab alio termino mutuata, cum quo connectitur. Aliis verbis: Maior et minor syllogismi non sunt semper immediate evidentes, sed iterum debent per alios syllogismos demonstrari. Praesertim evidentia facti attestationis eiusque veritatis saepe est mediata et debet aliunde probari. Ut constet de veritate testimonii, debet probari testis scientia (eum verum scire) et veracitas (eum verum dicere velle).

9. *Evidentia mediata (evidentia conclusionis) est aut stricta aut late dicta.* Est stricta, si nexus termini medii cum subiecto et praedicato conclusionis est stricte evidens seu si maior et minor syllogismi sunt stricte evidentes. Tunc intellectus ad conclusionem necessitatur. Sin autem alterutra praemissa (aut utraque) est solum late evidens, etiam conclusio est late evidens, et affirmatio non fit nisi sub motu voluntatis. Nam „peiorem sequitur semper conclusio partem". Ratio interna patet: Terminus medius ad conclusionem movet per evidentiam sui nexus cum subiecto et praedicato. Si haec intellectum necessitat, etiam conclusio necessario sequitur. — *Quod valet etiam de affirmatione propter evidentiam testimonii.* Nam inter testimonium et id, quod testificatur, est necessarius nexus repraesentativus ut inter imaginem et imaginatum. Ideo per omnimodam stricte dictam testimonii evidentiam intellectus ad affirmationem rei testificatae necessitatur. Sin autem aliquid evidentiae strictae in testimonio deest, i. e. si aut factum attestationis aut veritas attestationis (scientia et veracitas testis) non sunt stricte evidentia, intellectus ad affirmandam testificatam identitatem praedicati cum subiecto a voluntate impelli debet.

10. In multis iudiciis evidentia mediata extrinseca est mere latior, quia aut factum attestationis (e. g. in rebus historicis) aut veritas testimonii (e. g. si testis est parum honestus) non est stricte evidens. Sed *multa testificantur testimonio strictissime evidente, quod intellectum perfecte necessitat,* e. g. testimonium consonum plurimorum, qui Australiam viderunt, de huius terrae exsistentia. Sub influxu talis testimonii intellectus necessario affirmat: Australia exsistit. Ad haec nota: a) Nonnulli talem casum, in quo intellectus ad

iudicium stricta testimonii evidentia necessitatur, reducunt ad evidentiam intrinsecam mediatam hoc modo: Consentiens testimonium multorum de Australiae exsistentia est effectus postulans rationem sufficientem. Atqui haec non potest esse nisi illius terrae exsistentia. Ergo Australia exsistit. b) Alii negant intellectum umquam evidentia extrinseca necessitari. Iuxta eos sola intrinseca evidentia, si est stricta, vim habet directe necessitandi intellectum ad assensum. Sed, dicunt, si testimonium est stricte evidens, voluntas ideo necessitatur ad imperandum assensum, quia in eius denegatione nulla ratio boni apparet.

II. Iudicium praecedit necessarius actus, qui vocatur *perspicientia*. Per eum intellectus: a) *Aut ipsum intrinsecum nexum subiecti et praedicati* cognoscit, si evidentia est stricta, i. e. perspicit, quod et cur praedicatum postulet identitatem cum subiecto. *Aut apprehendit affirmabilitatem nexus subiecti cum praedicato*, si evidentia est latior, seu perspicit adesse rationes sufficientes ad propositionem affirmandam. Perspicientiae enim praemittitur comparatio aut conceptus subiecti cum conceptu praedicati aut utriusque cum termino quodam medio per praemissas syllogismi. b) *Aut perspicit mens externam coniunctionem identitatis subiecti et praedicati cum evidente testimonio.* De interno nexu, quem subiectum et praedicatum invicem habent, ita nihil cognoscitur. Sub hoc respectu assensus propter evidentiam testimonii est obscurus, et quia hanc obscuritatem communem habet cum assensu propter auctoritatem (cf. B), uterque solet vocari fides, sive obsequiosa (assensus propter auctoritatem) sive historica (assensus propter evidentiam testimonii).

B.

1. *Praeter evidentiam aliud motivum, quo intellectus movetur, est auctoritas*, i. e. dignitas testis, cui fidatur, fluens ex eius omnimoda scientia et veracitate, non ex ea sola, quae in uno determinato testimonio relucet. In fide historica assensus ideo praebetur, quia evidens est (stricte vel late) hanc rem testificatam et attestationem veram esse, eo quod attestans in hac sua attestatione (non alias) sufficiente scientia et veracitate usus est. In fide propter auctoritatem elicita assensus praebetur propter loquentis testis generalem dignitatem, qualis non reperitur in eo, qui modo mentitur vel errat, modo verum dicit, sed solum in eo, qui saltem in determinata quadam specie scibilium pollet perfecta scientia et habitu veracitatis ornatus est. In Deo haec dignitas est infinita propter infinitam veracitatem et illimitatam scientiam.

2. *Id quod movet, non est evidentia exsistentiae auctoritatis, sed virtus motiva auctoritati inhaerens.* Auctoritas ipsa non movet, nisi intellectus antea cognoscit eius exsistentiam et factum locutionis. Sed haec duplex cognitio est mera condicio praevia, necessaria ad hoc, ut auctoritas sit in intellectu et possit in eum suam virtutem motivam exercere. Praecedit quidem saepe assensum propter auctoritatem alius propter evidentiam testimonii. Immo quando adest stricta evidentia exsistentiae auctoritatis factique locutionis, sponte quidem inde resultat necessaria affirmatio propter evidentiam testimonii (A 9). Sed praeter hanc evidentiam alia vis motiva ipsius auctoritatis in intellectum influit eumque ad assensum alium propter dignitatem testis allicit. Patet experientia: Alius est assensus, quem praebeo attestationi hominis scelesti coram iudice (propter evidentiam testimonii), alius, qui praestatur bono viro, quem propter scientiam et honestatem colo. Deinde, etiamsi propter evidentiam testimonii, quam tota nubes testium, librorum etc. efficit, necessario iudico Australiam exsistere, si vir bonus, cuius veracitatem et prudentiam perspectam habeo, ibi fuit et diversa narrat mihi ex libris etc. notissima, praeter praecedentem necessarium assensum elicio alium propter huius viri auctoritatem, immo delectabilius possideo veritatem hoc assensu novo quam illo praecedente necessario.

3. *Assensus propter auctoritatem testis* involvit agnitionem perfectae scientiae eius in aliqua specie scibilium et generalis veracitatis, et hoc sensu *est obsequium quoddam,* submissio intellectus sub scientia et veracitate alterius. Quod obsequium deest in fide historica. Ibi enim movet evidentia facti attestationis et convenientiae testimonii cum ordine obiectivo. Intellectus solum tendit in possessionem veri et ideo non agnoscit veracitatem et scientiam testis generaliter, sed solum quoad hanc unam veritatem testificatam. Utramque in hoc uno effato adhibet ut necessarium medium ad cognoscendum verum. Ita autem testis non honoratur. Ideo e. g. iudex non reddit reo obsequium credens ei proprium crimen confitenti.

4. *Vis motiva auctoritatis intellectum numquam necessitat.* Aut enim auctoritas est finita (dignitas hominis, cui fidatur). Tunc eius vis motiva est finita et experientia teste numquam intellectum cogit ad assentiendum. Nam ad honorificandum alterum nemo cogitur, et spontaneae tendentiae in verum, quae naturaliter in intellectu oritur, satisfit per assensum propter evidentiam testimonii, qui assensum propter auctoritatem vix non semper praecedit. — Aut auctoritas est infinita Dei. Sed haec in terra non cognoscitur nisi finito modo adeoque non allicit aliter atque auctoritas humana, i. e. non necessitat. — Itaque quando adest stricta evidentia testimonii, duo assensus sequuntur, unus necessarius propter hanc evidentiam, quo intellectus naturaliter tendit in possessionem veritatis, alter liber propter testis auctoritatem, qua intellectus tendit in obsequium et honorem testi praestandum.

5. *Assensum propter auctoritatem haec praecedunt:* a) Affirmatio facti attestationis. b) Affirmatio auctoritatis testis. c) Ex utroque iudicio tamquam ex praemissis vix non semper sequitur ut conclusio actus fidei historicae. d) Sed praeterea intellectus voluntati proponit assensum alium propter auctoritatem tamquam bonum. e) Deinde voluntas propter illam bonitatem intellectui hunc novum assensum imperat. Bonum tali assensu assequendum non est sola possessio veritatis, sed etiam aliud, e. g. honestas submissionis sub auctoritate testis, praesertim si ius habet, ut Deus, assensum exigendi, utilitas assensus ad praemia capienda, mala poenae vitanda etc.

6. *Quo maior est testis auctoritas, eo magis meretur:* a) ut ipsi credatur sine rationabili formidine errandi seu ut intellectus abiciat omne dubium (vacillationem inter affirmationem et negationem) et omnem assensum mere opinativum. Aliis verbis: *Assensus propter auctoritatem testis debet esse certus,* ut honor attestanti reddatur. b) Meretur testis, quando electio datur inter auctoritatem eius et aliam minorem opposita testantem, ut potius ipsi adhaereatur quam illi minori auctoritati, i. e. *meretur assensum appretiative firmum.* Praesertim propter hanc firmitatem fides est obsequium intellectuale erga testem; haec firmitas deest in assensu propter evidentiam testimonii.

7. *Cum assensu libero propter auctoritatem elicito in intellectu stare potest assensus necessariis propter strictam evidentiam testimonii.* Vi assensus liberi propter auctoritatem eliciti intellectus et voluntas ita se habent, ut assensus liber eliceretur, etiamsi evidentia stricta testimonii deesset. Nihilominus ut actus liber fidei obsequiosae sit rationabilis, factum attestationis et auctoritas testis debent esse saltem late evidentia, seu praevia iudicia de utroque debent esse certa. Nam irrationabile esset imperare assensum certum et firmum, si de utroque non certo constaret.

8. *Fides theologica non est assensus propter evidentiam testimonii* (fides historica), sed propter infinitam auctoritatem Dei revelantis (fides obsequiosa). Tamquam praeambula requiruntur duo certa iudicia, de facto divinae revelationis et de infinita Dei auctoritate (scientia et veracitate). Sed actus fidei theologicae non sequitur ex iis tamquam ex praemissis. Secus: a) Motivum fidei theologicae non esset increatum, divinum, i. e. auctoritas Dei, sed evidentia testimonii seu temporalis facti revelationis eiusque veritatis. Non esset

actus fidei obsequiosae, sed scientiae. b) Assensus careret firmitate appretiative super omnia, vi cuius homo paratus est potius denegare assensum alii auctoritati minori quam divinae. Ita in fide speciale obsequium erga auctoritatem divinam deesset. c) Fides non esset semper libera. In iis enim, qui strictam evidentiam facti revelationis et auctoritatis Dei habent vel habuerunt, intellectus ad assensum fidei historicae necessitatur.

§ 117. Generalia de fide theologica.

1. *Fides est assensus intellectus,* quo affirmatur identitas subiecti et praedicati (e. g. Deus est trinus). Patet: a) Ex Scriptura. Hebr 11, 6: „Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit." Cf. v. 3: „Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei."

b) Ex Patribus. *Clemens Alex.* (Strom. 5, 1, 3, 2) dicit fidem esse „animae liberae rationabilem assensionem [ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν]". *Cyrillus Hieros.* (Catech. 5, 10): „Est unum genus fidei dogmaticum, quod habet assensum mentis circa aliquam rem." *Augustinus* (De praedest. sanct. 2, 5): „Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. Non enim omnis, qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis, qui credit, et credendo cogitat et cogitando credit."

2. *Assensus fidei ponitur non propter evidentiam testimonii, sed propter auctoritatem Dei revelantis* (𝔇). a) Speciale meritum fides non potest habere nisi quatenus est obsequium honorificans Deum revelantem, non quatenus est assensus propter evidentiam testimonii, quo veracitas et scientia testis non agnoscitur nisi quoad unam determinatam attestationem et solum in quantum est medium ad cognoscendum verum. Quando igitur Scriptura exhibet fidem tamquam obsequiosam et meritoriam, eo ipso exhibet eam ut assensum propter auctoritatem Dei, non propter evidentiam testimonii elicitum. Rom 4, 20: Abraham „non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo." V. 22: „Ideo et reputatum est illi ad iustitiam." Cf. v. 23 24: „Non est autem scriptum tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad iustitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum, qui suscitavit Iesum Ch. D. n. a mortuis." 2 Cor 10, 5: „In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi." Obsequium Christi est etiam obsequium Dei seu oboedientia intellectualis erga Deum eiusque honorificatio. Ideo laudatur fides theologica, quod de fide historica non valet. Io 20, 29: „Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati, qui non viderunt et crediderunt."

b) Etiam Patres fidem describunt tamquam Dei honorificationem, obsequium erga eum. *Theophilus Antioch.* (Ad Autol. 1, 14): „Non sum incredulus, sed credo obtemperans [πειθαρχῶν] Deo." *Ambrosius* (Expos. evang. Luc. 4, 71): „Si Deo non credimus, cui credimus? . . . Si viri boni dicerent, nefas putaremus non credere. Deus asserit, probat Filius." *Cassianus* (De incarn. Christi 4, 6, 4): „Deus hoc dixit, Deus locutus est; mihi verbum illius summa ratio est. Removeo argumenta, removeo disputationes; sola mihi ad credulitatem sufficit persona dicentis." *Leo M.* (De nativ. serm. 7, 1): „Divina est auctoritas, cui credimus." c) Ex documentis ecclesiasticis huc spectat *conc. vaticanum,* sess. 3, de fide can. 2: „S. q. d. fidem divinam a naturali de Deo

et rebus moralibus scientia non distingui ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, a. s." Itaque auctoritas Dei revelantis est fidei obiectum formale quo seu motivum.

3. *Obiectum materiale,* quod creditur, *aliud est principale,* i. e. veritates, quae agunt directe de Deo; aliud *secundarium,* i. e. ceterae veritates, quae directe respiciunt creaturas, quatenus ad Deum relationem habent et ad meliorem Dei notitiam conferunt. Quod evidenter patet ex tractatibus dogmaticis. Hoc sensu Deus est *„obiectum attributionis"* seu principale fidei, ad quod cetera referuntur.

4. Nonnulli obiectum attributionis vocant formale quod. Sed melius per *obiectum formale quod* intellegimus eam rationem, secundum quam obiectum credendum ab intellectu attingitur (attingibilitatem). Est *τὸ* esse revelatum et credibile, i. e. relatio obiecti credendi ad auctoritatem Dei revelantis seu nexus cum ea. Vis motiva auctoritatis Dei per hunc nexum se communicat ipsi veritati credendae, ut lux movens oculum ad videndum cum corpore videndo se iungit illudque reddit lucidum et visibile.

5. *Assensus fidei semper est liber* (𝔇). a) Patet ex textibus Scripturae supra (2 a) citatis. Ideo „qui non crediderit, condemnabitur" (Mc 16, 16). Sed nemo potest ideo damnari, quia non ponit actum non liberum.

b) Ex Patribus cf. *Irenaeum* (Adv. haer. 4, 37, 5): „Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus dicens: ‚Secundum fidem tuam fiat tibi', propriam fidem hominis ostendens." *Theodoretus* (Graec. affect. cur. serm. 1): „Ceterum prout ipsi definimus, fides est voluntaria animi assensio." *Ambrosius* (In Rom. 4, 4): „Credere aut non credere voluntatis est. Neque enim quis cogi potest ad id, quod manifestum non est, sed invitatur, quia non extorquetur, sed suadetur. Quam ob rem assentiens praemiis afficiendus est, sicut et Abraham, qui, quod non vidit, credidit." c) Ideo *conc. vaticanum* sess. 3 de fide definivit (can. 5): „S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci . . . a. s." Cf. ibid. cap. 3.

6. *Assensus fidei est certus,* i. e. iudicium non opinativum, sed tale, quod omne rationabile et voluntarium dubium excludit. a) Hoc evidenter supponit Scriptura. Cf. Rom 4, 19: „Et non infirmatus est [Abraham] fide." Cf. v. 20. 2 Tim 1, 12: „Scio enim, cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem."

b) Ex Patribus cf. *Basilium* (Serm. de fide 1): „Fides est assensus haud haesitans super iis, quae audita sunt, veritatem eorum, quae Dei munere praedicata sunt, persuasissimam habens." *Theodoretus* (Graec. affect. cur. serm. 1): Fides est „dispositio minime ambigua, animis credentium insita". c) Patet ex natura rei. Dubitare de iis, quae Deus dixit, vel ea solum opinari, non est Deum honorare, sed contumelia afficere.

7. *Assensus fidei est supernaturalis.* De illo actu, qui ex habitu supernaturali fidei procedit, hoc est evidens. Nam habitus ideo dantur, ut actus reddant supernaturales. De actu fidei ante iustificationem eliciendo et de actibus fidem praeparantibus idem infra ostendetur (§ 151 sqq).

8. *Habitus fidei residet in solo intellectu.* Nam actus fidei est solius intellectus, ergo etiam habitus. Sed debet praecedere actus voluntatis,

quo intellectui fides imperatur. Vocatur *pius credulitatis affectus*. De quo nota: a) Honestas eius in eo est, quod Deo redditur id, quod ei tamquam summae auctoritati loquenti debetur. Et quia haec honestas est specialis, a motivo ceterarum virtutum distincta, pius credulitatis affectus iure consideratur tamquam actus specialis virtutis moralis, quae proprium nomen non habet, sed adnumeranda est virtutibus iustitiae adnexis. b) Naturalis habitus pium credulitatis affectum facilitans oritur ex repetitis actibus, quibus voluntas intellectui fidem imperat. Et quia habitibus moralibus acquisitis in iustificatione superadduntur habitus infusi, quibus homo illos actus possit supernaturaliter elicere, merito cum *Suarez* statuimus in homine iustificato talem habitum infusum supernaturalem. Ante iustificationem locum eius supplet gratia actualis elevans. c) *Scotistae* et *thomistae* hunc specialem habitum supernaturalem negant provocantes ad Gal 5, 6 („fides, quae per caritatem operatur"; sed hic textus alias explicationes admittit). Dicunt in iustificato caritatem pio credulitatis affectui supernaturalitatem infundere.

9. *Hebr 11, 1* fides ab apostolo describitur per respectum ad spem: „Est autem fides sperandarum substantia [ὑπόστασις] rerum, argumentum [ἔλεγχος] non apparentium." a) „Substantia" aut dicit fundamentum, quatenus quod speratur antea credi debet, aut idem est ac „solida forma", quatenus quod speratur a nobis distat, sed per fidem in mente quasi praesens est ibique quasi solidam formam induit. b) „Argumentum" aut dicit motivum firmae persuasionis seu auctoritatem Dei, propter quam ea, quae in se obscura sunt, admittimus, aut est ipsa firma subiectiva persuasio de veritate credendorum invisibilium.

10. Multi sunt errores de essentia fidei theologicae. Iuxta *Abaelardum* fides est mera opinio. Iuxta *Hermes* est iudicium, quo intellectus necessario aliquid affirmat propter evidentiam sive internam sive externam. Praeterea finxit fidem quandam „cordis", quam dixit esse liberam. Secundum *Günther* fides est quaevis cognitio, quae opponitur visioni oculorum et evidentiae immediatae. Ultimos errores modernisticos damnavit *Pius X.* Cf. iuramentum ab ipso clericis praescriptum, quo enuntiatur „fidem non esse caecum sensum religionis e latebris ‚subconscientiae' erumpentem sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae".

§ 118. De motivo fidei.

1. Hic accuratius quaeritur, quid sit illa „auctoritas Dei revelantis", quae iuxta § 117, 2 constituit fidei motivum. *Sedulo distingue motivum, quo intellectus movetur in ipso actu fidei,* quem ei voluntas imperat, *et motivum, quo allicitur voluntas ad pium credulitatis affectum* seu ad suum actum, quo intellectui assensum fidei imperat. Voluntas semper movetur bono. Quod eam ad pium credulitatis affectum allicit, non est sola possessio veritatis (quae obtinetur etiam per actum fidei historicae), sed praesertim honestas sita in reddendo obsequio, quod Deo tamquam summae auctoritati loquenti debetur. Hic quaerimus de motivo ipsius actus fidei.

2. *Motivum fidei non potest esse dominium Dei,* vi cuius habet ius aliquid praecipiendi et de facto assensum fidei praecipit (quod opinati

sunt *Gulielmus Parisiensis, Scheeben*). Nam: a) Fides est actus intellectus. Hic autem, si agit, naturaliter non potest tendere nisi in verum, adeoque non potest ad assensum moveri nisi tali motivo, quod movet per suum nexum cum veritate rei affirmandae. Atqui dominium Dei ut tale nullum dicit nexum cum veritate alicuius propositionis. Ergo non potest esse motivum actus fidei. Aliis verbis: Deo ideo credo, quia ab eo non inducor in errorem et quia fidem meretur. Atqui non ideo Deus non inducit in errorem et fidem meretur, quia est supremus dominus, sed quia est sapiens et verax. b) Ideo in Scriptura non dominium Dei, sed eius sapientia et veracitas tamquam motivum fidei exhibentur. Io 3, 33: „Qui accepit eius [Christi] testimonium, signavit, quia Deus verax est." Io 3, 11: „Amen, amen dico tibi, quia quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur, et testimonium nostrum non accipitis." 1 Io 5, 9: „Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est." Nullibi Deus vel Christus ad dominium divinum tamquam motivum fidei provocat.

c) Ex Patribus cf. *Ioannem Chrys.* (In Matth. hom. 82, 4): „Deo ubique obsequamur nec contradicamus ei, etiamsi id, quod dicit, rationi et intellegentiae nostrae contrarium videatur. . . . Verbum quippe eius fallere nequit, sensus vero noster facile decipitur; verbum eius numquam excidit, sensus vero saepe fallitur." *Ambrosius* supra § 117, 2b.

3. *Motivum actus fidei non est veritas Dei ontologica* (ut opinatur *Ripalda*). Est quidem Deus infinita veritas ontologica, quatenus est ipsum esse infinite cognoscibile. Sed sub hac ratione non dicit nexum cum veritate logica alicuius propositionis, et ideo sub tali respectu non potest esse motivum actus fidei. Nexum cum veritate propositionis credendae dicunt sapientia et veracitas Dei. Est quidem veritas Dei ontologica nobis ratio, ex qua deducimus Dei sapientiam, sed non est motivum, propter quod effatum Dei credimus.

4. Itaque *motivum fidei est Dei veritas logica (sapientia) et moralis (veracitas).* Hae constituunt auctoritatem Dei, qua ad fidem eliciendam movemur. Sed *quaeritur, utrum praeter has duas etiam revelatio motivum actus fidei intrinsecus constituat.* De qua re nota: a) Revelatio complete sumpta distinguitur in activam et passivam. Activa est actus infinitus divinus ut communicans hominibus veritatem. Passiva est locutio Dei seu signum, quo veritas communicanda exprimitur et ex quo immediate (sine syllogistica applicatione aliarum veritatum) cognoscitur. Haec revelatio passiva complectitur illa signa, quibus Deus veritatem revelandam communicat instrumento revelationis seu illi personae, quae eam prima debet cognoscere et alios edocere, qualia sunt e. g. locutio materialis a Deo producta (coram Moyse in rubo ardente) vel etiam mere interna communicatio veritatis per species intellectui a Deo inditas (ut in prophetis, addita semper scientia veritatem hic et nunc a Deo manifestari). Ordinario revelationi passivae solent (sensu latiore) adnumerari etiam signa, quibus instrumentum revelationis veritatem perceptam aliis tradidit (verba humanitatis

Christi, prophetarum). Non autem pertinent ad ipsam revelationem passivam illa signa, quibus revelatio ab instrumento revelationis transsumpta ab aliis ulterius transmittitur. b) *Scotistae* negant ipsam revelationem intrinsecus constituere motivum fidei, sed dicunt eam esse meram condicionem sine qua non, per quam credenti ipsum motivum, i. e. sapientia et veracitas Dei applicatur. Alii theologi quaestionem affirmant. Practice lis non est magni momenti. Nam sine revelationis exsistentia et cognitione fidem elici non posse omnes concedunt. c) Argumento positivo lis dirimi vix potest. Textus Scripturae (et Patrum) etiam de mera condicione explicari possunt. 1 Io 5, 9; 1 Thess 2, 13: „Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis." Similiter e. g. dicit Christus Io 10, 38: „Si mihi non vultis credere, operibus credite", quamquam non loquitur de motivo fidei, sed solum de medio, ex quo factum revelationis et missio divina Christi cognoscitur.

5. Nihilominus dicimus: *Revelatio complexe sumpta,* i. e. actus internus divinus revelans ut per signa ad extra manifestatus, *est (cum veritate et sapientia Dei) partiale motivum actus fidei.* Nam sicut in assensu propter evidentiam testimonii cognoscibilitas testimonii non movet nisi quatenus dicit nexum cum re enuntiata (transcendentalem relationem significantis ad significandum), ita in assensu propter auctoritatem auctoritas (scientia et veracitas) non movet nisi ut connexa cum affirmanda identitate subiecti et praedicati. Iamvero hic nexus est ipsa revelatio veritatis credendae. — Ceterum revelatio vim motivam accipit ab auctoritate, quia solum in tantum movet, in quantum cum sapientia et veracitate Dei est coniuncta. Et ita quidem motivum fidei duo complectitur, partem quasi materialem (revelationem), quae non habet propriam vim motivam, et partem quasi formalem (veracitatem et sapientiam Dei), quae materiali vim motivam tribuit eamque hoc sensu in unum motivum totale constituendum informat.

6. Ad primum actum fidei eliciendum requiritur quidem, ut praemittatur explicitum iudicium non solum de facto revelationis, sed etiam de sapientia et veracitate Dei. Sed ante actus fidei, qui sequuntur, sufficit expresse cogitare de sola revelatione Dei, quia notitia sapientiae et veracitatis eius ex iudicio explicito antea elicito in mente manet (praesertim si illud iudicium saepius repetebatur). Ideo solent fideles verum actum fidei ponere, ubi primum cognoscunt aliquid a Deo revelatum esse, etiamsi de scientia et veracitate Dei antea certo cognita actu non cogitant.

§ 119. Qualis revelatio ad actum fidei requiratur.

1. *Non sufficit revelatio late dicta* seu illa manifestatio essentiae et proprietatum Dei, quae fit per visibilia creata, ex quibus ope syllogismi multa de Deo cognoscimus. *Hermes, Günther,* protestantes ex falso suo conceptu fidei concluserunt talem revelationem sufficere. Sed immerito. a) Scriptura vituperat quidem ethnicos, quod ex visibilibus Deum non cognoverunt. Sap 13, 1 sqq; Rom 1, 18 sqq. Sed

ad fidem praeter hoc dicit requiri locutionem Dei et auditum ex parte hominis. Rom 10, 14 17: „Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? . . . Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi." Secundum Gal 3, 2 iustificatio incipit „ex auditu fidei". Praedicationem evangelii debet sequi fides. Mc 16, 15 16: „Praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur." Per talia describitur revelatio sensu stricto seu locutio Dei.

b) Ex Patribus exemplo sit *Augustinus* (In Ps. 118, 18, 3): „Alia sunt enim, quae nisi intellegamus, non credimus; et alia sunt, quae nisi credamus, non intellegimus. Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi, quomodo credit praedicanti fidem, qui, ut alia taceam, linguam ipsam, quam loquitur, non intellegit?" Cf. prop. 23 ab Innocentio XI damnatam (§ 128, 4).

2. Itaque *requiritur revelatio sensu stricto* seu locutio Dei, ex qua veritas est immediate perceptibilis. Respectu eius, qui locutionem ipsius Dei immediate audit, revelatio dicitur esse immediata. Respectu eorum, qui eam non ipsi percipiunt, sed a percipiente transsumunt, revelatio est mediata. Per mortem apostolorum revelatio illa, quam ad eruditionem totius generis humani Deus dederat et in ecclesia deposuerat, ita absoluta est, ut nihil absolute novi ei addi possit. Post apostolos respectu omnium hominum revelatio est mediata et transmittitur ad eos per infallibile magisterium ecclesiae, cui etiam Scriptura commissa est.

3. *Ille, cui nunc Deus aliquid revelaret, certe propter auctoritatem Dei revelantis credere deberet.* Sed talis revelatio non esset addenda iis veritatibus, quas ecclesia custodire et fidelibus proponere tenetur. Esset revelatio privata, per quam non toti ecclesiae, sed individuo privato aliquid credendum proponeretur. Actus fidei revelationem privatam consequens esset supernaturalis, saltem in homine gratia habituali ornato. Nihilominus nonnulli (e. g. *Salmanticenses*) docent eum non procedere ex virtute theologica fidei, sed ex gratia actuali vel ex prudentia vel alio habitu ad hoc specialiter infuso. — At non est, cur talis actus non procedat ex habitu fidei theologicae. Nam s. Paulus agens de fide theologica (Hebr 11, 1 sqq) laudat fidem Sarae (v. 11), quae crediderat Deo privatim sibi nativitatem Isaac revelanti. Ergo certe supponit talem actum esse fidei theologicae. Praeterea sive revelatio est privata sive publica, ad omnes christianos directa, semper eadem auctoritas Dei revelantis est motivum actus fidei. Ordinatio revelationis ad scopum privatum est circumstantia, quae neque in ipsum actum fidei neque in eius motivum ingreditur. Unde non est, cur fides privata non procedat ex virtute theologica. Ideo si homo Deo privatim revelanti non crederet, infidelis esset et habitum infusum fidei amitteret. Haereticus vero non posset vocari, quia haeresis est negatio veritatis revelatae ab ecclesia propositae.

4. *Formaliter revelatum* est illud, ad quod manifestandum extenditur expressa intentio revelantis. Quivis rationabiliter loquens omne id revelare vult, quod verba directe significant. Significatio verborum audienti aut patet immediate aut ex mera analysi conceptuum subiecti et praedicati. Quod sine analysi conceptuum ex verbis immediate percipitur, est *revelatum formaliter explicite.* Quod inde patet per analysim conceptuum, est *revelatum formaliter implicite.*

Ulterius nota: a) *Quod est revelatum formaliter implicite, tamquam conclusio deducitur ex duabus praemissis, quarum una est veritas explicite revelata, altera explicatio conceptus subiecti eius aut praedicati.* E. g. Christus est homo (explicite revelatum). Atqui homo est corporeus (explicatio conceptus hominis). Ergo Christus est corporeus. Quia intentio loquentis refertur ad omne id, quod per verba directe significatur, et quia minor syllogismi solum clarius sensum maioris exprimit, ideo quod dicitur in conclusione, implicite dicitur in maiore. b) *Explicatio conceptuum propositionis explicite revelatae debet fieri per propositionem, quae est ex terminis immediate evidens.* Quivis enim loquens intendit per verba exprimere id solum, quod ex iis simplici conceptuum resolutione patet. Secus, si argumento seu syllogistica applicatione novae veritatis aliunde notae opus est ad ostendendum hoc vel illud cadere sub conceptu subiecti vel praedicati, intentio loquentis non extenditur ad tale quid enuntiandum. Locutio enim audientibus esset nimis onerosa, si deberent argumenta adhibere ad intellegendum intentum sensum verborum. Ideo e. g. si subiectum propositionis universalis est conceptus nimis complexus, qui in individuis non deprehenditur nisi per argumentationem stricte dictam, finis loquentis non potest esse nisi ut credatur propositio solum in genere sine descensu ad individua. Cf. n. 7. c) *Ad actum fidei sine dubio sufficit revelatio formalis implicita.* Deus enim in revelando pro sapientia sua humano usui loquendi se accommodat. Qui in eo est, ut loquens intendat dicere, quod verba directe significant, sive hoc ex iis immediate patet, sive per simplicem explicationem conceptuum (sine interpositione alienae veritatis) inde deducitur. d) Si implicite revelatum deducitur tamquam conclusio ex praemissis (cf. a), *duplex affirmatio circa talem conclusionem elici potest:* una propter solam Dei auctoritatem, et haec est actus fidei; altera propter consequentiam ex praemissis, et talis affirmatio non est fides, quia nititur etiam evidentia minoris et consequentia syllogismi tamquam motivo. e) Possunt esse formaliter implicite revelata, de quibus ex veritate explicita deducendis non cogitamus. Talia manent *revelata quoad se,* non sunt autem *revelata quoad nos.* Ideo obiectum fidei hoc sensu per decursum temporis crescit, quod ab ecclesia plura explicite credenda proponuntur, quae antea solum implicite credebantur.

5. *Implicite revelata fere ad haec reduci possunt:* a) Revelato definito revelatur simul eius definitio. E. g. si revelatur: Christus est homo, revelatur simul: Christus est animal rationale. b) Revelato toto revelantur partes essentiales. E. g. Christus est homo. Christus habet corpus et animam. c) Revelata propositione absoluta (non hypothetica) universali revelantur propositiones particulares sub ea contentae, si per meram explicationem conceptus, non per strictam argumentationem seu applicationem novae veritatis aliunde notae inde deducuntur. E. g. Deus vult omnes homines salvos fieri. Atqui Petrus est homo. Ergo revelatum est: Deus vult Petrum salvum fieri. — Si propositio involvit condicionem (sive per verba expressam sive occultam), verificatio in singulis individuis non est simul revelata. E. g. omnis hostia legitime consecrata est corpus Christi. d) Revelato relativo qua tali revelatur alterum correlatum. E. g. Zacharias est pater Ioannis Baptistae. I. B. est filius Zachariae. e) Revelata propositione revelatur simul falsitas propositionis contradictoriae vel contrariae. E. g. tres sunt personae divinae. Falsum est: Non sunt tres. Sunt quattuor. f) Revelata utraque praemissa implicite revelatur conclusio. Nam dicens ambas praemissas rationabiliter vult dicere conclusionem inde ne-

cessario fluentem. Sed si quis conclusionem solum admitteret propter consequentiam syllogismi, non eliceret actum fidei (cf. 4 d).

6. *Virtualiter revelatum* dicitur id, quod ex propositione formaliter revelata deducitur non per simplicem explicationem conceptuum, sed per praemissam, quae novam veritatem continet non revelatam (licet forte in se evidentem). E. g. Petrus mergebatur in mari (Mt 14, 30). Atqui non potuisset mergi, nisi subiectus fuisset legi gravitatis. Ergo Petrus subiectus fuit legi gravitatis.

Ulterius nota: a) *Intentio loquentis* (et Dei revelantis) *non attingit ea, quae ex manifestatis ope aliarum veritatum deducuntur.* Secus conversatio humana esset nimis difficilis et obscura. E. g. dicens animam esse spiritualem, habet quidem eo ipso intentionem dicendi eam esse a materia in essendo et agendo independentem. Sed non vult simul dicere animam esse liberam. Cohaerent quidem a parte rei ontologice spiritualitas et libertas, et ideo libertas ex spiritualitate deduci potest, sed nequaquam per meram explicationem conceptus spiritualitatis. b) *Ad actum fidei non sufficit revelatio virtualis.* Nam hic non potest elici nisi de iis, quae Deus voluit locutione sua revelare. Ad talia autem non pertinet, quod ex effato Dei ope novae propositionis concluditur, quae aliquid novi non revelati affert. Ideo affirmatio talis conclusionis numquam potest elici propter solam auctoritatem Dei revelantis, sed motivum eius est consequentia syllogismi, i. e. motivum quodammodo compositum ex auctoritate Dei (propter quam affirmatur maior) et ex evidentia creata (propter quam affirmatur minor). Negatio talis conclusionis non est in actu exercito negatio maioris formaliter revelatae. Potest enim conclusio negari, quia aut non admittitur consequentia syllogismi aut negatur minor. Negans conclusionem irrationabiliter agit, sed ex hoc solo nondum est haereticus aut infidelis. c) Conclusiones virtualiter revelatae interdum ab ecclesia credendae proponuntur. Et quia propter auctoritatem Dei credi non possunt (contradicunt *Melchior Canus, Vega, Vazquez*), credendae sunt solum propter auctoritatem ecclesiae, quae etiam ad hoc infallibilitate gaudet, ut virtualiter revelata ex formaliter revelatis deducat. Itaque *virtualiter revelata sunt obiectum fidei non theologicae, sed ecclesiasticae.*

7. *Quaerunt, utrum formaliter implicite sit revelata propositio: Pius X est successor s. Petri in primatu.* Multi affirmant, saltem probabiliter, praesertim theologi societatis Iesu. Videtur negandum. Effatum est conclusio syllogismi: Omnis legitimus papa est successor s. Petri in primatu. Atqui Pius X est legitimus papa. Ergo Pius X est successor s. Petri in primatu. — Maior potest dici formaliter revelata. Minor autem non est immediate evidens. Nam ex mera consideratione conceptuum „Pius X“ et „legitimus papa“ non sequitur eorum identitas. Potius debet probari Pium X esse legitimum papam ex infallibilitate ecclesiae (quia ille papa non potest esse illegitimus, quem tota ecclesia ut caput suum considerat). Itaque quia minor non est mera explicatio subiecti maioris, sed ex infallibilitate ecclesiae deducitur, conclusio non est revelata formaliter, sed solum virtualiter. Praeterea nota: Si in propositione revelata subiectum est conceptus universalis, loquens tunc solum intendit enuntiare inhaesionem praedicati in omnibus individuis, quae sub illo conceptu universali continentur, si ille in singulis individuis immediata evidentia percipitur. Si vero propter conceptus complexionem argumento opus est, ut cognoscatur, an in hoc individuum conceptus ille cadat, propositio revelata ex intentione loquentis habet sensum non categoricum, sed hypotheticum. Vult loquens propositionem suam credi solum universaliter et descensum ad singula individua committit audienti, qui debet propria industria argumenta invenire, ut videat, an conceptus universalis in hoc vel illo individuo verificetur. Itaque maior, de qua quaeritur, habet sensum: Omnis papa,

si est legitimus, est successor s. Petri in primatu. Atqui revelata propositione hypothetica non revelatur simul verificatio condicionis. Debet aliunde probari Pium X esse papam legitimum, et conclusio est solum virtualiter revelata. — Potes totum ponere in hac forma: Quivis papa a tota ecclesia agnitus est successor s. Petri in primatu. Atqui Pius X est papa a tota ecclesia agnitus. Ergo. Etiam ita nihil evincis. Nam maior non est formaliter revelata, sed virtualiter. Debet enim deduci ex infallibilitate ecclesiae. Praeterea minoris evidentia (licet forte stricta) est solum mediata. Debet enim ex testimonio hominum probari Pium X esse papam a tota ecclesia agnitum.

§ 120. De fide ecclesiastica.

1. *Actus fidei theologicae elicitur solum propter auctoritatem Dei, non simul propter auctoritatem ecclesiae.* Nam revelatio tamquam unicum motivum fidei theologicae proponit auctoritatem Dei revelantis. Patriarchae, prophetae, apostoli certe eliciebant fidem theologicam (Gal 3, 7 sqq; Hebr 11, 1 sqq). Atqui non potuerunt credere propter auctoritatem ecclesiae. Ergo fides theologica pro unico motivo habet auctoritatem Dei revelantis. Nam hoc motivum certe semper mansit idem neque est ullo modo mutatum.

2. *Munus ecclesiae respectu fidei praesertim in hoc est:* a) Quia non quivis fontes revelationis scrutari potest et inde veritates credendas eruere, ecclesia tamquam infallibilis magistra docet, quidnam revelatum sit, seu veritates revelatas proponit. b) Si dubium est, utrum aliquid revelatum sit, hoc dubium de facto revelationis solvit. c) Ea quae sunt solum formaliter implicite revelata, explicite proponit. d) Ex propositionibus revelatis ope aliarum veritatum conclusiones virtualiter revelatas deducit. e) Praeterea aliis modis depositum fidei tuetur, praesertim damnando errores, qui veritatibus formaliter aut virtualiter revelatis oppositi sunt.

3. *Testificatio ecclesiae de aliqua veritate non est nova revelatio.* Nam revelatio publica (omnibus hominibus proponenda) inde a morte apostolorum nulla est. Ecclesiae locutio est mere humana (licet fiat auctoritate a Deo instituta et in nomine Dei fungente), quae per assistentiam extrinsecam Dei quoad res fidei et morum (suppositis supponendis) est infallibilis. Solum sensu improprio locutio ecclesiae tamquam locutio Dei considerari potest.

4. *Fides ecclesiastica est assensus propter auctoritatem ecclesiae.* Conclusiones virtualiter revelatae, si creduntur, non possunt credi nisi propter hanc auctoritatem. Quoad illas veritates, quae sunt formaliter revelatae, solum factum revelationis propter auctoritatem ecclesiae illud attestantis creditur, praesertim si quis non potest aut non vult fontes revelationis ipse scrutari. Potest quidem aliquis etiam ipsas veritates formaliter revelatas propter ecclesiae attestationem credere, sed haec non est fides theologica.

5. *Actus fidei ecclesiasticae est supernaturalis.* Est enim sive praeparatio sive consequentia actus fidei theologicae. Nonnulli theologi *(Pesch, Billot)* docent propter arctam relationem ad fidem theologicam

actum fidei ecclesiasticae ex ipso habitu theologico tamquam secundarium eius actum procedere. Alii hoc negant, statuentes habitum distinctum infusum, cuius obiectum motivum est auctoritas infallibilis ecclesiae loquentis.

6. *Infallibilis ecclesiae testificatio est regula fidei* seu id, unde cognoscitur, quidnam revelatum et propter auctoritatem Dei credendum sit. Ut christianus doctrina ecclesiae tamquam infallibili regula uti possit, hoc logico progressu opus est: a) Considerantur Scriptura et traditio tamquam fontes mere historici, ex quibus cognitione mere historica eruitur Deum hominibus multa revelasse, ecclesiam instituisse et inter alia etiam hanc veritatem hominibus communicasse: Ecclesia est infallibilis magistra fidei docens, quid revelatum sit. Homines rudes tali cognitione historica carentes has fundamentales veritates admittunt propter auctoritatem parentum. hominum eruditorum vel ob alias rationes. b) Hanc cognitionem sequitur actus fidei, quo quis credit hanc catholicam ecclesiam esse a Deo institutam et infallibilem fidei magistram. c) Inde haec conclusio deducitur: Ergo quidquid ecclesia tamquam revelatum proponit, est infallibiliter certo revelatum et propter auctoritatem Dei revelantis credi potest, immo debet. Simul etiam altera conclusio additur: Illud quoque est infallibiliter verum, quod ecclesia ex veritate revelata deducit ideoque propter auctoritatem ecclesiae credi potest. d) Deinde fit applicatio ad singulas veritates. E. g. ecclesia docet revelatam esse immaculatam conceptionem beatae Mariae. Ergo infallibiliter certo revelata est. Itaque eam credo propter auctoritatem Dei revelantis. Vel: Ecclesia docet hoc vel illud ex veritate revelata logice sequi. Ergo haec conclusio est infallibiliter vera et propter auctoritatem ecclesiae credi potest. e) Antequam igitur doctrina ecclesiae tamquam infallibili regula fidei uti possumus, elicimus actum fidei, quo credimus infallibilitatem ecclesiae independenter ab hac infallibili regula, innixi historica certitudine, qua gaudet factum revelationis huius infallibilitatis.

7. *Ecclesiae doctrina tamquam infallibilis regula fidei non est ad credendum absolute necessaria.* Nam praevia condicio actus fidei tantum est, ut homo certo cognoscat aliquid esse revelatum. Quoad ipsum actum fidei eliciendum non refert, unde haec praevia notitia hauriatur, utrum ex fonte historico an ex doctrina ecclesiae. Ideo etiam haeretici materiales, qui non utuntur doctrina ecclesiae tamquam regula fidei, verum actum fidei theologicae elicere possunt. Similiter e. g. paganus, qui sibi aliquo modo certitudinem de locutione Dei compararet, e. g. credendo bono viro dicenti Deum haec revelasse, posset theologice credere.

8. *Inter fidem divinam et ecclesiasticam haec sunt discrimina:* a) Motivum est diversum, hinc increata auctoritas Dei revelantis, inde creata auctoritas ecclesiae loquentis. b) Utrumque motivum est infallibile, sed auctoritas Dei gaudet intrinseca essentiali infallibilitate, auctoritas ecclesiae est solum extrinsecus infallibilis propter assistentiam

Dei. c) Testificatio Dei circa aliquam veritatem obligat, ut credamus ipsam veritatem. Testificatio ecclesiae obligat solum, ut admittamus veritatem esse revelatam. d) Fides divina non potest elici nisi de veritatibus formaliter revelatis. Fides ecclesiastica elicitur etiam de virtualiter revelatis. e) Fides divina prius elicitur quam fides ecclesiastica, quia antequam credo ecclesiae, credo Deo infallibilitatem ecclesiae.

§ 121. Ad fidem praerequiritur certa subiectiva notitia auctoritatis Dei revelantis.

1. Assensus fidei theologicae debet esse tam firmus, ut excludat omne rationabile dubium, seu (aliis verbis) fides non est assensus opinativus, sed certus. Non est autem ab assensu fidei rationabile dubium exclusum, quamdiu credens apud se subiective putat se rationabiliter dubitare posse aut de *exsistentia Dei* aut de eius *sapientia et veracitate* aut de *facto revelationis veritatis credendae.* Itaque haec tria ante actum fidei debent cum certitudine esse perspecta, ne rationabile dubium circa ea in mente credentis oriatur. Cognitio horum trium constituit *„praeambula fidei“*. Rationes, ex quibus veritas horum trium (praesertim tertii) apparet, vocantur *„motiva credibilitatis“* religionis christianae. Qui enim haec tria certo cognoscit, certum iudicium elicit: Ergo haec propositio propter auctoritatem Dei revelantis credi potest.

2. *Falluntur protestantes, qui respuunt necessitatem talis praeviae certitudinis de illis tribus* et fidem vel potius fiduciam suam asserunt elici posse solum *vi instinctus cuiusdam interni.* Quod pugnat cum fontibus revelationis: a) In Scriptura Christus et apostoli coram iudaeis incredulis semper provocant ad motiva credibilitatis, praesertim ad miracula et vaticinia, quibus probatum est Christum tamquam legatum divinum veram Dei revelationem hominibus transmisisse. Io 5, 36: „Ego autem habeo testimonium maius Ioanne; opera enim, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me.“ Io 10, 37 38: „Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre.“ Io 20, 30 31.

b) Antiqui Patres apologias scripserunt, quibus praeambula fidei traduntur. *Athanasius* (Orat. contra gent. 1) apologiam scribit, „ne quis vel doctrinam, qua informamur, parvi pendat, vel fidem, qua in Christum credimus, nulla ratione innixam esse suspicetur, ut immerito certe sentiunt gentiles“. c) Huc spectat definitio *concilii vaticani* sess. 3, can. 3 de fide: „S. q. d. revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a. s.“ Thesis 21 ab *Innocentio XI* a. 1679 damnata: „Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.“ Prop. 25 a *Pio X* („Lamentabili“) damnata: „Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.“

3. Quaeritur: *Debetne praevia cognitio auctoritatis Dei revelantis esse certa absolute an solum relative?* Absolute certum est, quod per talia argumenta cognoscitur, quae a quovis intellectu prudentem formidinem errandi expellunt. Relative certum est, quod cognoscitur per argumenta, quae ab hoc intellectu rudi et minus culto prudentem errandi formidinem removent, sed non ab alio sagaciore et eruditiore. *Suarez* ad actum fidei postulat praeviam absolutam certitudinem auctoritatis Dei. Sed immerito. Debet sufficere certitudo relativa. Sententia Suarezii practice sustineri non potest. Nam difficillime a priori determinatur, quando certitudo sit absoluta, quia singula ingenia hominum, praesertim sagaciora, quoad virtutem perspiciendi motiva credibilitatis non sunt sufficienter nota, et quia dubium prudens ab imprudente non semper clare distinguitur. Ideo saepissime rudes, immo et eruditiores iure inquietari deberent, utrum revera fidem theologicam ad salutem necessariam elicuissent, et ansa daretur perpetuis dubiis, an hoc vel illud motivum credibilitatis esset sufficiens necne.

4. *Quomodo perveniunt homines ad certitudinem de praeambulis fidei?* a) Pueri christiani primam certam eorum notitiam hauriunt ex fide, quam praebent parentibus, sacerdotibus, magistris, aliis hominibus, quos vident omnes in admittendis illis tribus praeambulis consentire. Ex persuasione, quam de veracitate et scientia illorum hominum habent, in pueris resultat relativa certitudo de auctoritate Dei revelantis. b) Postea adultiores incipiunt paulatim profundiore cognitione sibi persuadere Dei exsistentiam et auctoritatem et factum revelationis. Deum exsistere cognoscunt ex rebus, praesertim ex ordine mundano patefaciente ens sapientissimum, potentissimum, benignum. Inde concludunt illud ens debere etiam veracitate et omniscientia praestare. Loco inquisitionum stricte historicarum considerant ecclesiam catholicam et ex proprietatibus eius saltem confuse concludunt eius divinam institutionem et veracitatem. Deinde ulterius iudicant: Quod haec ecclesia tamquam revelatum proponit, certo est revelatum. Omnes hae cognitiones doctrina et educatione magis explicantur. c) Homo infidelis potest via stricte scientifica sibi praeambula fidei probare. Sed hoc rarius acciderit. Saepius infideles eodem vel simili progressu ut pueri et adolescentes christiani ad certam notitiam praeambulorum fidei perveniunt, initio credentes missionariis aliisque hominibus fide dignis etc., deinde ipsi investigando ulterius procedentes. d) Relativa certitudo de praeambulis fidei in mente hominis non eo perimitur, quod nescit solvere obiectiones contrarias. Vi certitudinis, qua auctoritatem Dei revelantis affirmat, simul persuasum habet sufficientem solutionem talium difficultatum exstare. Similiter e. g. homines etiam rudes nunc iam habent certam persuasionem de motu terrae circa solem, quamquam difficultatem contrariae apparentiae solvere sufficienter nesciunt. Sufficit cognitio illam persuasionem concomitans talem difficultatem dilui posse.

5. *Quando subiectiva notitia praeambulorum fidei non est certa, adestne obligatio fide theologica credendi?* a) Non adest. Nam actus fidei theologicae debet subiective quoad hunc hominem esse rationabilis, quod non est, quamdiu dubium prudens de praeambulis fidei non est exclusum. b) Sed talis homo ordinario cognoscit saltem certam obligationem veritatem inquirendi. Dummodo certo admittat exsistentiam Dei eiusque proprietates, praesertim sapientiam, est ei sat clarum: Si Deus aliquid revelavit, debeo credere, quia revelatio non est facta frustra, sed cum obligatione, ut homines credant. Ideo teneor inquirere, an Deus aliquid revelaverit. Itaque talis homo cognoscit obligationem indagandi motiva credibilitatis. c) Utique si quis de ipsa Dei exsistentia prudenter dubitaret (prudenter, inquam, i. e. ex ratione, quae subiective rationabile dubium inicit et cum sincera voluntate exsistentiam Dei cognoscendi coniuncta est, non ex mera intentione sibi futilibus argumentis persuadendi Deum non esse), nondum cognosceret illam obligationem motiva

credibilitatis inquirendi. Sed tale dubium prudens vix est possibile in homine, qui malum vitat et secundum dictamen conscientiae vivit. Omnes enim iam pueri perveniunt ad certam huius veritatis notitiam, et dubium superveniens numquam est prudens, sed futile. Quodsi prudens videtur esse, vix non semper inde oritur, quod homo sibi per peccata intellectum obscuravit et voluntatem induravit, spernens gratiam, quam quivis accipit ad hanc fundamentalem veritatem exsistentiae Dei servandam. d) Gratia actualis sanans quemvis iuvat ad praeambula fidei certo cognoscenda. Nam ex voluntate Dei debet homo credere, et quidem non solum id, cuius fides est ad salutem absolute necessaria (Deum exsistere et remuneratorem esse), sed etiam cetera, quae revelata sunt. Ideo Deus quemvis gratia iuvat, ne ipsi fides sit nimis difficilis. Ergo in homine, qui gratiam Dei non spernit, numquam accidet, ut subiectiva notitia praeambulorum fidei sit incerta.

6. *Quando subiectiva notitia praeambulorum fidei est subiective et apparenter certa, quamquam de facto Deus hanc propositionem non revelavit, adestne obligatio credendi?* a) Si homo tunc credit, non est fides theologica, quia haec non potest elici nisi de propositione vera et revelata. Neque Deus cum gratia concurrit. Neque talis actus est fides seria, quia quivis habet intentionem credendi solum ea, quae revelata sunt. Quae intentio destruit conatum serio credendi articulum non revelatum. b) Quaestio est identica cum ea, quae ponitur in theologia morali, utrum aliquis dictamine conscientiae erroneae obligetur ad actum intrinsecus malum. c) Deus quemvis, qui cum gratia cooperatur, circa praeambula fidei ita illustrat, ut vix umquam tale quid accidere possit. Veritates communiores sciunt fideles ab ecclesia clare proponi. Sin autem e. g. parochus aliquid falsi credendum proponeret, rudes vix expresse crederent, sed contenti essent consueta formula: Credo quae ecclesia tamquam revelata proponit.

7. *Quando veritas revelata alicui ita est proposita, ut motiva credibilitatis solum apparenter sufficiant, obiective autem sint insufficientia, potestne elici actus fidei theologicae?* a) Subiectiva obligatio credendi adest. Nam veritas est de facto revelata, et certitudo praeambulorum fidei sufficit solum relativa pro statu intellectuali huius hominis, ideoque etiam certitudo mere apparens, quae est quidem subiective satisfaciens, obiective autem insufficiens. b) Ceterum vix non semper inter fideles motiva credibilitatis sunt etiam obiective sufficientia. Nam plurimis certum credibilitatis motivum est propositio doctrinae credendae ab ecclesia facta.

8. *Haeretici materiales*, i. e. baptizati, qui inculpabiliter extra ecclesiam vivunt, *actum fidei theologicae habere possunt.* Quia propriam sectam ut motivum credibilitatis vix admittunt, ipsi sibi alia motiva inveniunt subiective sufficientia, propter quae persuasum habent articulum aliquem a Deo esse revelatum. Si vero illa motiva credibilitatis ad falsas doctrinas applicant, adest casus sub n. 6 explicatus.

§ 122. De certitudine actus fidei.

1. Certitudo seu firmus assensus veritati ab intellectu praestitus est aut ea, qua omne imprudens dubium excluditur (certitudo stricta), aut ea, in qua imprudens dubium non est exclusum (certitudo latius dicta). Prior adest, si ex parte obiecti cognoscendi exstat evidentia stricta, qua intellectus ad assensum necessitatur. Si obiectum, de quo iudicium fertur, non est stricte evidens, sed obscuritas manet, intellectui ex consideratione huius obscuritatis sponte se obtrudunt dubia de veritate affirmanda et formido errandi. Quamdiu dubia cognoscuntur esse imprudentia, potest intellectus sub motione voluntatis

assensum certum praestare, sed quia manent dubia imprudentia, quae impediunt, quominus intellectus ab evidentia obiecti necessitetur, non oritur in mente nisi certitudo late dicta. — His praemissis dicimus: *Assensus fidei* est quidem certus (§ 117, 6), sed *non excludit dubium imprudens de veritate revelata.* a) Obiectum enim eius est veritas, quatenus propter auctoritatem Dei credenda, non propter internas rationes affirmanda proponitur. Iam age in tali obiecto semper aliqua obscuritas invenitur, ex qua dubium imprudens sponte resultat. Saepe agitur de mysterio, in quo internus nexus inter subiectum et praedicatum non apparet. Deinde factum revelationis, licet debeat esse certum, tamen fere nemini est stricte evidens. Tandem et ipsa exsistentia Dei non cuivis stricte evidens est. Ex hoc triplici obscuritatum fonte fere semper imprudens dubium oritur et actum fidei comitatur, etiamsi voluntas imperat assensum appretiative summum. b) Idem supponunt fontes revelationis. Cf. Rom 4, 20. Ideo dicit Christus (Io 20, 29): „Beati, qui non viderunt et crediderunt." Nam rei non visae maior est obscuritas, et si creditur, plura dubia imprudentia sunt superanda, ideoque maior est difficultas credendi et maius meritum fidei. Ideo dicit *Hilarius* (De Trinit. 8, 10): „Habet enim non tam veniam quam praemium ignorare quod credas." c) Idem testatur experientia. Etiamsi homo firmiter credit, sponte se ei obtrudunt dubia imprudentia, quibus tentatur ad assensum fidei denegandum aut contrarium eliciendum. — Itaque si sumitur certitudo pro statu exclusionis dubii imprudentis, quod assensum fidei extrinsecus comitatur, actus fidei non gaudet maiore certitudine quam aliae cognitiones humanae, seu: *Fides non est certior alia cognitione ratione indubitabilitatis.*

2. Alio sensu certitudo sumitur non pro subiectivo statu, in quo intellectus respectu veritatis affirmandae versatur, sed pro nexu intellectus cum obiectiva veritate seu obiectiva distantia actus cognoscitivi ab errore, i. e. pro exclusione periculi errandi, quae in affirmatione propositionis revelatae obiective sumpta reperitur. Haec distantia ab errore in fide est summa, quia metaphysica necessitate periculum errandi ab actu fidei ex duplici ratione est exclusum: Primo propter motivum, i. e. auctoritatem Dei revelantis. Nam metaphysice repugnat Deum falsa revelare. Secundo propter gratiam supernaturalem, qua actus coefficitur. Nam metaphysice repugnat Deum dare gratiam ad falsa affirmanda. Ex hac duplici ratione *actui fidei inhaeret metaphysica exigentia, ut Deus ab eo errorem excludat. In hac exigentia consistit certitudo infallibilitatis.*

Si homo falso putat aliquid esse revelatum et circa illud actum fidei elicit, Deus cum tali actu per gratiam non concurrit. Nam actus fidei non potest versari nisi circa veritatem revelatam. Quae si deficit, assensus est falsus (saltem quoad obiectum motivum, quod falso fingitur esse auctoritas Dei revelantis) ideoque non est actus virtutis intellectualis fidei. Hic enim non potest esse intrinsecus a veritate difformis. Aliter res accidit in virtutibus moralibus, quae in voluntate resident. Actus enim voluntatis suam

honestatem accipit a bono, quatenus ab intellectu proponitur. Etiamsi intellectus bonum, quod voluntati proponit, falso iudicat actioni externae inhaerere, in qua talis bonitas non invenitur, honestas ipsius actus voluntatis, quae derivatur a bono non ut in natura rerum exsistente, sed ut per intellectum proposito, per talem errorem non corrumpitur. E. g. si quis oboedit ei, quem falso putat esse superiorem, actum verae virtutis oboedientiae ponit. Ideo pius credulitatis affectus ex voluntate procedens potest esse bonus et cum gratia elici, quamquam actus ab eo intellectui imperatus in casu descripto non est fides.

3. Praeterea *assensus fidei debet esse appretiative summus.* Auctoritas Dei revelantis est perfectissimum motivum veritatis, melius quovis alio motivo creato seu quavis alia auctoritate et evidentia. Ideo credens debet auctoritati Dei tanta firmitate adhaerere, quantam tale motivum meretur. Aliis verbis: Actus fidei debet esse tantae firmitatis intrinsecae, ut in eius virtute intellectus respueret quemvis assensum oppositum propter inferius motivum, si quando ei proponeretur assertio revelatae opposita et minore motivo fulcita. a) Scriptura necessitatem huius firmitatis in fide clare docet. Gal 1, 8: „Sed licet nos aut angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit." 1 Tim 6, 20: „O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae." Col 2, 8: „Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum." Et ratio huius firmitatis affertur 1 Io 5, 9: „Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est."

b) *Clemens Alex.* (Strom. 2, 2, 9, 6): „Qui divinis ergo scripturis firmo iudicio credit, demonstrationem accipit, cui contradici nequit, vocem scilicet Dei, qui scripturas nobis dedit. Ita fides per demonstrationem firmior fieri nequit." *Ambrosius* (Epist. 18, 7): „Cui magis de Deo quam Deo credam? Quomodo possum vobis credere, qui fatemini vos ignorare quod colitis?" *Cassianus* supra § 117, 2 b. c) *Concilium ratic.* sess. 3 can. 2 de fide et ratione: „S. q. d. disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri neque ab ecclesia proscribi possint, a. s." Cf. ibid. cap. 4. — Ratio interna patet: Si auctoritas infinita Dei non magis aestimaretur quam quodvis aliud motivum inferius, iniuria Deo inferretur. Iamvero per fidem honor Deo reddendus est (Rom 4, 20).

4. *De firmitate appretiative summa ulterius nota:* a) Haec firmitas non est in sola voluntate assensum imperante *(firmitas affectiva)*, sed ante omnia debet esse in ipso assensu intellectuali *(firmitas adhaesiva)*, ita ut intellectus vi sui assensus firmi, si oporteret, ab alia auctoritate inferiore vel ab alia evidentia avelleretur. Similiter amor Dei tunc solum habet intrinsecam firmitatem, si capax est retrahendi hominem a quovis bono, quod Deo opponitur. b) Si pugna est inter propositionem revelatam et aliam non revelatam, ante omnia inquiri debet, utrum prior illa sit revera revelata. Fieri enim potest, ut aliquid falso pro revelato habeatur. Quodsi de facto revelationis certo constat, altera opposita debet esse falsa, quantacumque (apparente) evidentia intellectui commendatur, et in argumentatione error debet latere. c) Inter evidentiam immediatam necessariam (bis bina sunt quattuor) et inter auctoritatem Dei numquam potest esse pugna, neque potest accidere, ut intellectus vi adhaesionis, quam auctoritati Dei praestat, a tali evidentia avellatur. Ideo

irrationabile esset elicere expressam intentionem e. g. potius Deo credendi et, si opus esset, propositionem immediate evidentem negandi.

5. Itaque actus fidei semper habet tres proprietates: *Non est certior cognitione naturali ratione indubitabilitatis, sed est certissimus ratione infallibilitatis et ratione firmitatis seu adhaesionis super omnia.* — Praeterea potest esse differentia in actibus fidei diversorum christianorum: a) Ratione facilitatis, qua elicitur. Haec est maior, si gratia sanans intellectum magis illustrat, vel si mens est naturaliter perspicacior, vel si ex repetitis actibus fidei homo contraxit naturalem facilitatem fidem eliciendi. b) Ratione vehementiae vel intensitatis, quae pendet praesertim ab impulsu plus minusve forti, quo voluntas assensum imperat, sicut accidit in aliis potentiis, quas voluntas ad actus vehementiores vel remissiores impellit. c) Praeterea est inter christianos differentia ratione difficilioris amissibilitatis habitus fidei, quatenus unus prae alio tentationibus fidei amittendae facilius resistit *(firmitas inhaesiva).*

§ 123. De analysi fidei. Recensentur falsae sententiae.

A.

1. *Analysis fidei est resolutio actus fidei in sua principia.* Causa materialis seu subiectum, cui actus inhaeret, est anima. Causa formalis est ipse assensus. Causa efficiens alia est immediata, i. e. intellectus et habitus infusus, alia mediata, voluntas imperans per pium credulitatis affectum. Causa finalis est visio beatifica. Obiectum materiale actus est veritas credenda. *Restat sermo de influxu, quem obiectum motivum in voluntatem exercet, quando actus fidei elicitur.* Quaestio est praeoccupata in § 116 B. Inde a saec. XVI theologi falsis additamentis eam implicaverunt.

2. *Docent igitur multi recentiores:* a) Fides est assensus infallibiliter certus et appretiative summus. Praeterea actus fidei innititur sola auctoritate divina, nullo modo etiam auctoritate humana vel rationibus ab intellectu naturaliter cognitis. Est enim virtus theologica, et haec elicitur propter solum motivum increatum. In his nobiscum consentiunt. b) Tamquam *πρῶτον ψεῦδος addunt vel supponunt: Actus fidei est discursivus seu conclusio syllogismi,* e. g.: Absolute verum est, quod Deus dixit. Atqui Deus dixit Verbum esse incarnatum. Ergo verum est Verbum esse incarnatum. c) Iamvero certitudo, qua affirmatur conclusio, pendet a certitudine praemissarum et est maior vel minor, prout praemissae maiore vel minore certitudine affirmantur. Atqui certitudo illarum praemissarum (quibus affirmatur sapientia et veracitas Dei et factum revelationis) non est summa, i. e. ipsae non gaudent evidentia immediata (ut bis bina sunt quattuor), sed admittunt diversos gradus certitudinis secundum rationes (motiva credibilitatis), quibus probantur. Et ita quidem ex eo, quod actus fidei dicitur esse conclusio syllogismi, duplex difficultas oritur: Primo actus fidei iam non

fundatur in sola auctoritate Dei revelantis, sed in omnibus illis rationibus humanis, quibus auctoritas Dei et factum revelationis probantur (motivis credibilitatis). Nam auctoritas Dei revelantis (in hoc supposito) ad actum fidei non movet nisi virtute ab illis motivis accepta. Secundo non apparet, quomodo assensus fidei possit esse appretiative super omnia propter auctoritatem Dei elicitus, cum tota certitudo huius auctoritatis ultimatim repetatur ex illis motivis credibilitatis.

3. Principium, quod illi theologi adoptant, et ex quo duplex haec difficultas fluit, potest etiam ita enuntiari: Actus fidei, quo propter motivum seu auctoritatem Dei revelantis affirmatur obiectum materiale fidei, in sua certitudine pendet et resultat ex certitudine, qua affirmatur hoc motivum seu auctoritas Dei et factum revelationis. — *Quia autem summa fidei certitudo nequit in dubium vocari,* non restat in tali supposito nisi hoc effugium: Momento, quo actus fidei elicitur, obiectum motivum (auctoritas Dei et factum revelationis seu praemissae in syllogismo sub 2 b memorato) affirmatur eadem certitudine, qua affirmatur obiectum materiale (veritas credenda in conclusione syllogismi, quae est ipse actus fidei). Aliis verbis: Auctoritas Dei et factum revelationis momento, quo fides elicitur, affirmantur cum certitudine quadam maxima, maiore quam illa, quae ex motivis credibilitatis fluit. Quamquam ante actum fidei praemissae non affirmantur nisi certitudine illa minore relativa, qualis ex motivis credibilitatis resultat.

4. *Sed nunc ostendendum manet, quomodo momento, quo actus fidei elicitur, obiectum motivum seu auctoritas Dei et factum revelationis eadem summa certitudine affirmentur, qua gaudet inde resultans actus fidei.* In hac difficultate solvenda theologi in diversas sententias abierunt. Dixit *Suarez:* Motivum in actu fidei cum obiecto materiali simul creditur, i. e. creditur totus syllogismus in 2 b propositus. *Cardinalis de Lugo* hoc negat. Et quia tantum illa certitudo stricte dicta, quae fluit ex immediata evidentia, certitudini actus fidei aequiparari potest, ideo de Lugo dicit: Momento, quo actus fidei elicitur, auctoritas Dei et factum revelationis affirmantur non propter motiva credibilitatis praemisso discursu, sed utrumque est ex suo conceptu immediate evidens, ita ut affirmatio utriusque iam non nitatur in rationibus humanis (motivis credibilitatis), sed in propria cognoscibilitate auctoritatis Dei revelantis. — *Itaque omnes hi theologi non satis distinguunt fidem historicam a fide obsequiosa* et oblivioni dant motivum fidei esse ipsam auctoritatem Dei revelantis ut talem, non eius cognitionem vel evidentiam, qua menti se praebet affirmandam.

B.

Suarez suam sententiam his verbis breviter exprimit (De gratia 2, 11): „Fidelis et res dictas et Deum dicere et Deum non falli nec fallere et, quidquid ad credendum ex parte formalis obiecti et motivi necessarium est, eadem fide sola veritate et auctoritate Dei nixus credit." Praecedit quidem actum fidei perpensio motivorum credibilitatis, quibus intellectui certitudo auctoritatis

Dei et facti revelationis suppeditatur. Sed momento, quo fides elicitur, utrumque non affirmatur propter illas rationes, quibus probatur, sed una cum obiecto materiali (veritate credenda) simul creditur. Itaque *veritas revelata iuxta Suarez creditur propter auctoritatem Dei et factum revelationis, et haec duo simul eodem actu creduntur propter semetipsa.* Aliis verbis: Credo hanc veritatem, quia Deus sapiens et verax eam revelavit. Credo simul Deum esse sapientem et veracem et haec revelasse, quia revelando simul dixit se revelare et esse sapientem et veracem. Nam Deus „dicendo aliquid eo ipso dicit se esse veracem in eo, quod affirmat". Et „dum Deus aliquid dicit, quasi per intrinsecam reflexionem eiusdem actus in se ipsum dicit se dicere... et inter homines etiam, quamvis qui loquitur, per expressum actum reflexum non dicat se loqui, loquendo id satis dicit in actu exercito" (Suarez, De fide, disp. 3, sect. 6 et 12). Concedit Suarez talem modum credendi esse mysterium.

1. *Haec sententia pugnat cum intima cotidiana experientia omnium fidelium.* Quivis clare cognoscit se credere revelata propter auctoritatem Dei et factum revelationis, haec duo autem sibi aliunde nota esse neque simul credi illo actu, quo veritas revelata creditur. Deinde omnes persuasum habent se in actu fidei, quam Deo praestant, eodem modo procedere ut in fide, quam praebent viro sapienti et honesto, cuius locutio et auctoritas non creditur, sed aliunde constat. Eodem modo iam Patres loquuntur, e. g. *Ambrosius* § 117, 2 b.

2. *Haec sententia statuit contradictoria, i. e. auctoritatem Dei revelantis credi propter se ipsam.* Nam credere est affirmare aliquid non propter se, sed propter auctoritatem loquentis, quae ut talis a re credenda distincta est. Aut igitur credo auctoritatem Dei revelantis, et tunc eam non credo nisi propter alienam auctoritatem testificantem, aut eam omnino non credo, sed scio, i. e. ex eius quadam evidentia cognosco. — Possunt quidem et ipsa Dei auctoritas et factum revelationis alicuius veritatis esse obiectum fidei theologicae. Sed tunc auctoritatem Dei revelantis mente quasi divido in testificatam (obiectum mater. fidei) et attestantem (motivum fidei). Credo eam ut testificatam propter ipsam ut attestantem, sed non possum eam ut attestantem credere propter ipsam ut attestantem. Potius eam affirmo ut attestantem propter aliam rationem per actum ab actu fidei distinctum.

3. Etiamsi Suarezio concederemus, quod Deus dicendo aliquid eodem actu simul dicit se dicere et esse veracem, inde non sequitur, ut possim et ego eodem actu illam veritatem credere propter auctoritatem Dei revelantis et simul factum revelationis et auctoritatem Dei propter hanc revelationem et auctoritatem, seu quia Deus dicit in actu exercito se esse veracem et revelare. Si quis e. g. rem ita narrat, ut ex modo loquendi mihi persuadeam narrantem pollere veracitate et scientia, inde non sequitur, ut ego cum re narrata credam simul factum narrationis et auctoritatem narrantis propter se ipsa. Credo tantum rem narratam propter auctoritatem narrantis, et hanc fidem praecedunt alii actus, scil. immediata perceptio facti narrationis et iudicium de auctoritate narrantis, quod mihi ex circumstantiis et indole locutionis efformo.

4. *Neque valent rationes contrariae:* a) Omnis actus respicit obiectum non solum materiale, sed etiam motivum. Ergo actus fidei respicit etiam auctoritatem Dei ut suum motivum, i. e. auctoritas Dei in actu fidei simul credi debet. Respondeo: Hoc principium sufficienter verificatur eo, quod veritas revelata affirmatur propter auctoritatem Dei tamquam motivum. Non requiritur, ut auctoritas Dei simul credatur, i. e. eodem modo attingatur ut obiectum materiale. b) Urgetur ita: Debet auctoritas Dei revelantis cum obiecto materiali eodem actu simul credi. Nam etiam in spe et caritate amor aequaliter fertur in obiectum materiale et formale. Resp. negando paritatem. Actus fidei est iudicium seu affirmatio identitatis subiecti et praedicati. Motivum affirmationis numquam eodem actu simul affirmatur, sed debet antea cognosci.

Aut enim evidentia est motivum et ante ipsum iudicium apprehenditur per specialem actum, qui vocatur perspicientia (§ 116 A 11). Aut auctoritas est motivum, et haec quoque ante iudicium, quo fides constituitur, per alium actum praecognita esse debet, sed in ipso actu fidei fungitur solum tamquam id, propter quod affirmatio fit, non tamquam id quod affirmatur. — Suarez non distinguit iudicium a perspicientia (Metaphys. disp. 8, 4, 5; De anima 3, 6, 4). Iuxta eum affirmatio identitatis subiecti et praedicati propter evidentiam fit per ipsum actum, quo haec evidentia perspicitur. Huic opinioni analoga est altera eius de fide: Affirmatio veritatis propter auctoritatem Dei revelantis fit per ipsum actum, quo simul haec auctoritas affirmatur. c) Dices: Negatio auctoritatis Dei seu obiecti motivi non minus est peccatum contra fidem quam negatio veritatis revelatae (obiecti materialis). Unde consequi videtur, quod eodem actu utrumque simul creditur. Resp. negando consequens. Negatio auctoritatis Dei solum eatenus est peccatum contra fidem, quatenus est ablatio necessariae praeparationis ad actum fidei.

C.

Doctrina *cardinalis de Lugo* (De fide, disp. 1, sect. 7) huc redit: a) Actus fidei est conclusio syllogismi: Si Deus loquitur, dicit verum. Atqui dicit e. g. Verbum esse incarnatum. Ergo verum est Verbum esse incarnatum. Obiectum motivum (praemissae syllogismi) momento, quo actus fidei elicitur, summa quadam certitudine affirmatur, non minore quam gaudet ipse actus fidei, qui ex illa affirmatione deducitur. Et quia tanta certitudo ex motivis credibilitatis non fluit nec fluere debet, ne tota firmitas fidei ultimatim in rationibus humanis nitatur, studet de Lugo summam illam certitudinem, qua auctoritas Dei revelantis tunc affirmatur, ex eo explicare, quod *illo momento scientia et veracitas Dei (maior syllogismi) et factum revelationis (minor) sine argumentis immediate ex terminis nota sunt.* Est haec certitudo similis illi, qua affirmo bis bina esse quattuor, quamquam iuxta de Lugo est certitudo non necessaria sed a voluntate producta. Et quia haec certitudo est immediata, actus fidei iam non nititur in rationibus humanis, sed in immediata cognoscibilitate ipsius auctoritatis Dei revelantis. b) Maiorem illius argumenti putat de Lugo esse immediate notam ex comparatione subiecti (si Deus loquitur) et praedicati (dicit verum). Deinde conatur ostendere etiam minorem, i. e. factum revelationis, esse immediate notam. Ut hoc persuadeat, hanc considerationem instituit: Locutio apostolorum, doctrina Patrum, miracula, testimonia martyrum, definitiones ecclesiae, libri de fide agentes, praedicatio parochi etc. sunt continuatio quaedam revelationis divinae et vox ipsius Dei, quam homo fidelis immediate sine discursu percipit. Similiter sonitus uno loco causatus per continuam seriem vibrationum aëris transfertur in alium locum ibique percutit aurem, quae non obstantibus vibrationibus illis intermediis dicitur immediate sonitum percipere. Ita locutio Dei tamquam vox eius olim edita quasi vibrans per media traditionis ultimatim ad mentem credentis pertingit. Ideo perceptio locutionis Dei olim factae vero sensu est immediata. Intellectus nullo adhibito discursu simpliciter comparando ex una parte doctrinam ecclesiae, ex altera parte conceptum, quem habet de revelatione divina, immediate percipit nexum, quem haec duo invicem habent, et iudicat: Haec doctrina est a Deo revelata.

1. *Quod Lugo de immediata cognitione illius maioris affirmat, aperte est falsum.* Ante fidem debet cognosci exsistentia Dei. Haec autem notitia semper est mediata, ex rebus hausta. Deinde supposita exsistentia Dei debet cognosci eius sapientia et veracitas, quae iterum argumento interposito ex conceptu Dei deducitur et ex notione illarum perfectionum, quam ex rebus haurimus et ad Deum applicamus, licet forte talis discursus sit brevis et homini docto facilis. Itaque certitudo, qua maior affirmatur, non fluit immediate ex mera comparatione conceptuum subiecti et praedicati, sed nititur rationibus humanis.

2. *Multo minus praemissa minor est immediate nota.* a) Potest quidem locutio apostolorum, traditio ecclesiae etc. considerari ut continuatio quaedam locutionis divinae. Sed revelatio illa, quae intrinsecus constituit motivum fidei, est sola increata actio Dei una cum immediato suo termino seu effectu, i. e. cum signis a Deo productis, quae veritatem revelandam instrumento revelationis (e. g. prophetae) manifestant. E contrario actio, qua hoc instrumentum vel successores eius veritatem revelatam aliis communicant (e. g. praedicatio), est actio creata, quae non potest constituere motivum increatum virtutis theologicae. b) Pristinum factum revelationis divinae nequit cum certitudine innotescere ex mera doctrina traditionis immediate, sed solum ope discursus, quo probatur traditionem in docendo facto revelationis non fallere. Aliis verbis: In propositione veritatis ex parte ecclesiae non video immediate cum certitudine pristinum factum revelationis eius, sed opus est argumento. c) Possum quidem veritatem credendam cum perspecta probatione revelationis eius (seu cum motivis credibilitatis) ad momentum mente coniungere et dicere: Video hanc veritatem esse revelatam. Sed talis coniunctio syllogismorum cum ultima conclusione ad momentum facta non est immediata veritatis cognitio. Secus plurimae veritates scientificae post longam inquisitionem essent homini immediate notae. Aliud est affirmare identitatem subiecti et praedicati praemissa simplici comparatione conceptuum, aliud eam enuntiare congestis ad momentum omnibus argumentis, quibus probari debet illa identitas ex sola conceptuum analysi non patens.

3. *Fidem elicere modo lugoniano pueris et rudibus esset vix possibile.* Nam modo descripto maiorem illam et minorem ex terminis cognoscere non possunt. Ad hoc opus est magna eruditione et logico exercitio.

4. *Statuit de Lugo praemissarum evidentiam quandam immediatam et simul dicit eam esse liberam* seu intellectum praemissis assentire sub influxu liberae voluntatis. Ita salvare studet libertatem actus fidei, qui ex praemissis tamquam conclusio necessaria consequentia resultare dicitur. Sed valde difficulter capitur, quomodo evidentia immediata possit esse libera. Videtur semper intellectum necessitare.

5. *Actus fidei debet gaudere libertate immediata,* i. e. etiam praelucente cognitione auctoritatis Dei et facti revelationis assensus fidei debet manere in libera potestate voluntatis. Sed iuxta de Lugo actus fidei est solum in causa liber, i. e. libere quidem assentior praemissis immediate notis, sed ex hoc assensu logica necessitate assensus fidei tamquam conclusio sequitur. Ex mente card. de Lugo incredulus debet increpari, non quod cognitis praemissis seu auctoritate Dei revelantis perspecta non vult credere, sed solum ideo, quia non vult libere hanc auctoritatem admittere. Contrarium patet ex Scriptura: Zacharias (Lc 1, 18 20) ideo erat incredulus, quia admissa locutione Dei per angelum noluit liberum assensum praestare. Nicodemus admittit revelationem per Christum factam (Io 3, 2) et increpatur, quod Christi testimonio credere non vult (v. 9 11 12).

6. *Non explicatur, quomodo assensus fidei ex illis praemissis fluens possit esse appretiative summus.* Assensus, quo praemissas illas amplector, iuxta de Lugo est quidem certus et liber, sed caret firmitate appretiative summa, quia propter creatam evidentiam maioris et minoris elicitur. Et quia actus fidei est conclusio syllogismi, certitudo eius non potest esse maior certitudine praemissarum, et ita summitas appretiativa in eo desideratur. Quod sentiebat ipse de Lugo et ideo dixit: In affirmanda conclusione (in actu fidei) intercedit etiam voluntas et auget certitudinem affirmationis, ut sit appretiative super omnia. *Sed hac concessione tota theoria lugoniana fit superflua.* Etiam *Innocentius XI* a. 1679 vindicans immediatam libertatem actus fidei damnavit propositionem 19: „Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso

sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium." Qua condemnatione sternitur via ad veram sententiam infra explicandam.

D.

1. Etiam *Viva* et *Hurtadus* affirmant actum fidei esse conclusionem syllogismi. Ut rationes humanas ab actu fidei removeant, astruunt certam cognitionem auctoritatis Dei revelantis sine influxu motivorum credibilitatis et sine illa immediata evidentia lugoniana hoc fere modo: Solemus certo affirmare veritatem etiam obliti eius demonstrationis. Tunc rationes humanae nullum influxum in illam certam affirmationem exercent, sed veritas quasi propria „affirmabilitate" patet. Idem dic de praemissis, quibus momento, quo fides elicitur, auctoritas Dei revelantis affirmatur. At: a) Possumus actum fidei etiam tum elicere, cum nobis motiva credibilitatis immediate obversantur. Itaque haec explicatio nullius valoris est. b) Aliqua argumenta, propter quae veritatem affirmo, debent saltem virtualiter in intellectu perdurare vel, si ea oblitus sum, saltem debeo scire argumenta exstare. Affirmatio igitur auctoritatis Dei revelantis semper fit aliquomodo in virtute motivorum credibilitatis. c) Assensus fidei non esset super omnia, sed conclusio tantae certitudinis, quanta praemissae affirmantur, et haec non est maior quam argumenta praeterita oblivioni data.

2. Alii (e. g. *Capreolus, Melchior Canus*) dicunt: In ipso actu fidei per gratiam datur nova quaedam et superior cognitio auctoritatis Dei revelantis ab eius cognitione praecedente independens et certior. Sed si ulterius quaeris, in quo illa superioritas claritatis et certitudinis consistat, respondere nesciunt. Talis cognitio gratis fingitur aut reducitur ad unam ex sententiis refutatis.

3. Nonnulli, praesertim ex *scotistis,* opinionem lugonianam mitigaverunt: Revelatio est condicio, non motivum actus fidei. Sola auctoritas Dei est motivum, et haec est ex terminis evidens. — Sed contra est, quod revelatio est verum fidei motivum partiale. Praeterea exsistentia Dei non patet ex terminis, sed per discursum ex rebus. Deinde supposita exsistentia Dei etiam sapientia et veracitas non cognoscuntur per meram analysim conceptus Dei sed ex aseitate per deductionem syllogisticam. Itaque talis opinio iisdem incommodis laborat, quibus sententia lugoniana premitur.

§ 124. De analysi fidei. Vera sententia statuitur.

A.

Falsum est principium: Actus, quo propter auctoritatem Dei revelantis creditur obiectum materiale fidei, in sua certitudine pendet et resultat ex certitudine, qua affirmatur (cognoscitur) obiectum motivum seu Dei auctoritas et factum revelationis.

1. *Si hoc principium tuemur, nulla via manet removendi ab actu fidei rationes humanas* et ostendendi, quomodo affirmatio obiecti motivi (maioris et minoris in illo syllogismo) sit eiusdem summae certitudinis, qua debet gaudere actus fidei (ut conclusio ex praemissis fluens). Explicationes enim hucusque excogitatae clare demonstrant futiles esse omnes conatus affirmationem illarum praemissarum elevandi ad maiorem certitudinem, quam quae fluit ex motivis credibilitatis. Ergo concludimus: Illud principium est falsum et logice ducit ad inextricabiles difficultates.

2. *Omnis difficultas evanescit, si procedimus a principio contradictorio:* Actus, quo propter auctoritatem Dei creditur obiectum materiale fidei,

non pendet in sua certitudine a certitudinis gradu, quo affirmatur obiectum motivum seu auctoritas Dei et factum revelationis. Aliis verbis: *Actus fidei non est conclusio syllogismi, et cognitio auctoritatis Dei revelantis est mera condicio fidei, quae in certitudinem actus fidei nullum influxum exercet. Quod movet ad credendum non est cognitio auctoritatis Dei revelantis, sed ipsa haec auctoritas.* Ex quo sequitur: a) Dummodo haec auctoritas sit certa seu constet Deum esse sapientem et veracem et aliquid revelasse, etiamsi haec certitudo motivi non est summa, sed maior vel minor secundum diversitatem motivorum credibilitatis: voluntas propter auctoritatem Dei revelantis semper potest imperare assensum appretiative summum, qui est maioris certitudinis quam praevia affirmatio obiecti motivi. b) Iam patet fidem divinam non niti rationibus humanis. Motivum enim eius non est cognitio auctoritatis Dei revelantis, sed ipsa auctoritas revelans. Cogita e. g. s. Augustinum. Possum firmissime adhaerere opinioni propter eius auctoritatem, dummodo mihi exploratum sit, hunc librum ab eo scriptum esse. Sed cum examino rationes, propter quas hic liber ei tribuitur, iam non eodem gradu firmitatis asserere possum hoc esse eius opus.

3. *Si actus fidei tamquam conclusio procederet ex praemissis,* quibus affirmatur auctoritas Dei et factum revelationis, a) *fides non esset libera nisi in causa,* i. e. admissis facto revelationis et Dei auctoritate homo iam logice necessitaretur ad veritatem revelatam credendam. Sed exempla Scripturae et experientia ostendunt posse hominem etiam admissa auctoritate Dei revelantis Deo denegare fidem, ut si e. g. peccator, qui persuasum habet Deum esse veracem et inferni aeternitatem revelasse, nihilominus eam non credit. b) *Haec libertas in causa* solum ideo adesset, quia utraque praemissa non esset stricte evidens et dubium imprudens non excluderet. Atqui hoc *pugnat cum obsequio fidei,* quo homo Deum honorat. Credens Deo quasi diceret: Ideo tibi credo, quia possum imprudenter dubitare de tua veracitate et sapientia aut de facto revelationis. c) *Si cui forte ambae praemissae essent stricte evidentes* seu intellectum ad assensum necessitarent, *actum liberum fidei obsequiosae elicere non posset.* E. g. b. Virgo, cui auctoritas Dei et factum revelationis sine dubio erant stricte evidentia, non potuisset incarnationem libere credere, quamquam Elisabeth hanc ipsam fidem in ea laudat. Lc 1, 45: „Beata, quae credidisti, quoniam perficientur ea, quae dicta sunt tibi a Domino."

4. Falluntur adversarii obicientes: Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Atqui assensus fidei est certissimus propter affirmationem auctoritatis Dei revelantis. Ergo haec affirmatio auctoritatis Dei revelantis debet habere maiorem vel saltem eandem certitudinem ut actus fidei. — Neganda est minor. *Assensus fidei est certissimus non propter affirmationem auctoritatis Dei revelantis, sed propter ipsam hanc auctoritatem, quae affirmatur.* Ita e. g. calefit ferrum non per actum applicationis ignis, sed per ipsum ignem appli-

catum. Applicatio est condicio praevia. Affirmatio auctoritatis Dei revelantis est solum id, per quod haec auctoritas cum mente coniungitur.

5. *Auctoritas Dei revelantis,* quia finito modo in intellectu est, *numquam intellectum ad assensum necessitat,* sed ut quaevis auctoritas finita (humana) solum allicit, quantumvis forte ipsa cognitio auctoritatis Dei intellectui est evidens. Simul intellectus voluntati assensum imperandum proponit ut bonum, i. e. ut medium aptum non solum ad possessionem veritatis, sed etiam ad obsequium Deo praestandum, praemium obtinendum, poenam vitandam. Voluntas autem bono, quod in assensu imperando relucet, sicut generatim bono finito non necessitatur. Ideo pius credulitatis affectus et actus fidei semper liberi manent.

6. *Sedulo distinguenda est fides theologica et historica.* a) Fides theologica non est conclusio syllogismi, i. e. non fluit ex praemissis, quibus auctoritas Dei et factum revelationis affirmantur, sed imperatur a voluntate tamquam assensus appretiative summus propter auctoritatem Dei revelantis certo cognitam, cuiuscumque gradus est certitudo huius cognitionis. Fides historica est conclusio ex illis praemissis. Si cui utraque praemissa est stricte evidens, etiam conclusio est stricte evidens, et sine imperio voluntatis assensus necessarius oritur propter evidentiam testimonii, non propter auctoritatem. Sed ordinario saltem una praemissa (factum revelationis) est solum late evidens seu sub imperio voluntatis affirmatur. Tunc etiam conclusio est assensus a voluntate imperatus, tamen non appretiative summus, sed gaudet ea certitudine, quae latae evidentiae illius praemissae respondet iuxta adagium: Peiorem sequitur semper conclusio partem. b) In credentibus solet fides historica, quae non elicitur per habitum fidei infusae, theologicam praecedere et tamquam praeparatio quaedam psychologica ad actum fidei theologicae considerari potest. Etiamsi quis Deum odio habet, potest ei credere fide historica, sed non theologica obsequiosa. Fide historica etiam daemones credunt, quamquam Deum detestantur. Iac 2, 19: „Et daemones credunt et contremiscunt."

B.

Quibus praemissis origo actus fidei ita explicari potest:

1. *Ante omnia sibi homo certis rationibus persuadet* Deum exsistere et esse sapientem atque veracem (non falli posse nec fallere) ipsumque hanc determinatam veritatem revelasse. Haec duplex persuasio (praesertim altera de facto revelationis) pendet ex maiore vel minore evidentia motivorum credibilitatis. Sub eorum luce auctoritas Dei revelantis intellectui obversatur ut motivum, propter quod fides praestanda est.

2. Inde fluit: a) *Iudicium de credibilitate* seu rationabilitate assensus praestandi propter infallibilem Dei auctoritatem in ordine ad cognoscendum verum. b) *Iudicium de credenditate* seu de honestate et obligatione credendi in ordine ad praestandum obsequium infinitae

auctoritati divinae revelanti. Nam si Deus revelat, obligat ad fidem, quia alium finem revelationis habere non potest. c) *Promptitudo* seu indeliberata inclinatio voluntatis *ad imperandum assensum fidei historicae* in ordine ad cognoscendum verum. Quodsi auctoritas Dei et factum revelationis sunt stricte evidentia, intellectus ad assensum fidei historicae necessario rapitur. d) *Promptitudo* seu indeliberata inclinatio voluntatis *ad imperandum assensum fidei theologicae* in ordine ad praestandum obsequium auctoritati divinae. Ab auctoritate ut tali tamquam motivo intellectus numquam necessitatur ideoque hic assensus est semper liber, quantacumque evidentia auctoritas Dei revelantis gaudet.

3. Potest voluntas imperare assensum mere ad cognoscendum verum seu intellectum movere ad fidem historicam consequenter ad promptitudinem, de qua sub 2 c. Tota certitudo huius assensus pendet a gradu evidentiae, quo menti obversatur auctoritas Dei et factum revelationis, i. e. ultimatim a motivis credibilitatis.

4. *Sed quia de auctoritate Dei revelantis constat,* independenter ab assensu fidei historicae *voluntas exsurgit et per pium credulitatis affectum intellectui imperat, ut auctoritati Dei credendo magis adhaereat quam aliis cognitionis motivis.* Hic assensus tam firmus est, ut, si intellectui affirmanda offerretur propositio ex motivo inferiore (evidentia intrinseca vel extrinseca vel auctoritate creata), intellectus ab adhaesione, quam habet ad auctoritatem Dei, non amoveretur. Haec specialis firmitas causatur ab auctoritate Dei sub imperio voluntatis in ordine ad obsequium intellectuale Deo praestandum.

5. *Actus fidei theologicae non est conclusio syllogismi, sed solum praeparatur syllogismo,* cuius conclusio est iudicium de credibilitate et credenditate veritatis revelatae, videlicet: Certum est me posse rationabiliter credere, immo debere, si certum est Deum esse veracem et sapientem et haec revelasse. Atqui hoc certum est (huic minori, si opus est, praemittitur perpensio motivorum credibilitatis). Ergo certum est me posse, immo debere rationabiliter credere.

§ 125. De actibus fidem praeparantibus.

A.

1. Motiva credibilitatis sunt argumenta, quibus probatur Deum esse veracem et infallibilem et hoc vel illud revelasse. Evidentia auctoritatis Dei revelantis (et certitudo, qua eam intellectus affirmat) pendet ab his motivis et est maior vel minor, prout ipsa sunt magis vel minus evidentia. Sed quod in ipso actu fidei theologicae movet eiusque firmitatem determinat, est ipsa auctoritas Dei revelantis, non gradus evidentiae, quo in mente gaudet. Evidentia est potius condicio, ut haec auctoritas possit cognosci et cognita ad assensum appretiative summum movere. Quia igitur haec condicio pendet a motivis credibilitatis, *evidentia auctoritatis Dei revelantis potest vocari actus fidei condicio proxima, motiva credibilitatis condicio remota.*

2. In fide historica assensus in rem testificatam fit solum ad cognoscendum verum, non ad colendum testem. Ideo elicitur solum in gradu certitudinis respondente gradui evidentiae, quem prae se ferunt iudicia praevia de scientia et veracitate testis et de facto locutionis. Et quia haec pendent a motivis credibilitatis, certitudo assensus historici ultimatim pendet ab his motivis. Aliis verbis: *In fide historica motivum immediatum et proximum,* quod firmitatem assensus determinat, *est evidentia testimonii, motivum mediatum et ultimum sunt motiva credibilitatis.*

3. Iam age fides historica ad fidem theologicam psychologice inclinat. Quia igitur fides historica motivis credibilitatis nititur, mediate ipsa haec motiva ad fidem theologicam psychologice disponunt. Hoc latiore sensu possunt vocari *actus fidei theologicae motivum mediatum extrinsecum.*

B.

1. Ut iam saepius dictum est, ex opinione multorum actus fidei est conclusio syllogismi. Si utraque praemissa est stricte evidens et necessario affirmatur, etiam conclusio est stricte evidens, et actus fidei esset necessarius. Iamvero teste revelatione fides est semper libera. Ideo dicunt illi theologi: Saltem factum revelationis numquam est nec debet esse homini stricte evidens. Secus libertas fidei non salvatur.

2. Dicimus e contrario: Etiamsi factum revelationis est stricte evidens, potest elici libera fides theologica. Nam actus fidei non est illa conclusio syllogistica. Haec pertinet ad fidem historicam. Actus fidei divinae non innititur consequentia illius syllogismi sed auctoritate Dei.

3. Idem patet ex fide obsequiosa humana. Non ideo ad obsequium alteri praestandum libere credo, quia factum locutionis eius non est mihi stricte evidens et irrationabile dubium permittit, sed credo propter veracitatem et scientiam testis, cui me libere submitto illa dubia spernens.

4. *Pessima sequela illius doctrinae est haec:* Angeli in statu viae habuerunt strictam evidentiam et revelationis et auctoritatis Dei, similiter b. Virgo quoad mysterium incarnationis et alias veritates; idem dicendum de apostolis et prophetis. Immo etiam pio christiano utrumque saltem ad tempus videtur posse esse stricte evidens. Ergo hi omnes non possent vel non potuerunt elicere liberam fidem theologicam. Ut hanc consequentiam evitent, adversarii dicunt angelos, b. Virginem etc. de facto revelationis imprudenter dubitare potuisse. Sed haec est mera cavillatio. Si ne iis quidem revelatio Dei tot miraculis confirmata erat stricte evidens, nulla umquam experientia externa (ex signis, actibus, locutione etc.) parat strictam evidentiam omne dubium imprudens excludentem et intellectum necessitantem. At talis conclusio sapit scepticismum.

C.

1. Diximus initio evidentiam strictam (quae intellectum necessitat) distinguendam esse a late dicta (quae eum non necessitat). Sed ut

in hoc altero casu intellectus sub motu voluntatis possit propositionem affirmare, debet praecedere perspicientia, i. e. actus, quo intellectus cognoscit adesse rationes sufficientes ad propositionem affirmandam. Nam intellectus, licet a voluntate motus, nihil affirmare potest sine ratione sufficiente. Ad perspicientiam intellectus necessitatur. Si enim ad eam egeret motu voluntatis, iterum deberet praecedere alius actus, quo cognosceretur ratio sufficiens huius praeviae perspicientiae eliciendae et ita porro in infinitum. Itaque *si qua propositio ab intellectu affirmatur, debet gaudere aut stricta evidentia sui ipsius aut (si haec deest) saltem stricta evidentia suae affirmabilitatis.* Utraque evidentia oritur ex rationibus, quibus propositio syllogistice probatur, sive sunt rationes internae sive testimonium. Immo illa evidentia nihil aliud est nisi cognoscibilitas consequentiae seu illius nexus, quo propositio affirmanda (conclusio) cum praemissis coniungitur. Si utraque praemissa est stricte evidens, consequentia intellectum ad conclusionem affirmandam necessitat. Si una praemissa est solum late evidens seu gaudet stricta evidentia merae affirmabilitatis, etiam consequentia syllogismi (et per eam conclusio) non necessitat nisi ad affirmabilitatem conclusionis, i. e. conclusio non est stricte evidens, sed solum evidenter affirmabilis. Cf. § 116, A 11.

2. Sed actus fidei theologicae non est conclusio syllogismi. Nihilominus ut voluntas possit actum fidei imperare, debet etiam hunc actum praecedere cognitio (iudicium saltem virtuale) veritatem revelatam credi posse seu esse propter auctoritatem Dei revelantis rationabiliter credibilem. Immo ordinario praecedit etiam altera cognitio veritatem revelatam credi debere, quia Deus revelando ad fidem obligat. Duplex haec cognitio oritur per modum syllogismi (saltem virtualis) modo supra descripto (§ 124, B 5): Possum et debeo credere, si Deus est verax et sapiens et haec revelavit. Atqui ita est. Ergo. Maior est stricte evidens. Si etiam minor quoad omnes partes est stricte evidens, etiam conclusio seu iudicium credibilitatis et credenditatis est stricte evidens, et intellectus ad illud necessitatur. Tamen ordinario saltem factum revelationis non est stricte evidens, sed sola eius affirmabilitas. Ideo *ordinario etiam ipsum iudicium credibilitatis et credenditatis non est stricte evidens, sed sola eius affirmabilitas.*

3. Multi e contrario dicunt iudicium credibilitatis semper esse stricte evidens. Supponunt enim actum fidei esse conclusionem syllogismi (absolute verum est, quod Deus dixit; atqui Deus dixit se esse trinum; ergo hoc verum est). Quia secundum eos minor numquam est stricte evidens, etiam conclusio numquam stricte evidens esse potest. Iamvero saltem eius affirmabilitas debet esse stricte evidens (cf. n. 1). Et quia (dicunt) affirmatio conclusionis est *τὸ* credere, affirmabilitas conclusionis est credibilitas, ideoque credibilitas conclusionis actu fidei affirmandae seu iudicium credibilitatis eius est stricte evidens. Sed cum suppositum sit falsum (actus fidei non est conclusio syllogismi),

falsum est quod affirmant de generali evidentia stricta cuiusvis iudicii credibilitatis.

4. Iudicium credibilitatis et credenditatis solum tunc est stricte evidens, si factum revelationis est stricte evidens, quod raro accidit. Sufficit evidentia late dicta, dummodo sit vera evidentia veritatis, non solum probabilitatis, i. e. dummodo pariat veram certitudinem facti revelationis. Quae certitudo gradus admittit. Quo minor est, eo magis veritas, quatenus ut revelata menti obversatur, obvoluta est obscuritatibus ex obscuritate revelationis resultantibus et eo magis meritum fidei augetur. Nam eo fortior debet esse motio voluntatis, qua intellectum ab indeliberatis dubiis retrahit et per assensum appretiative summum cum veritate revelata coniungit.

§ 126. Utrum idem possit simul sciri et credi.

1. *Ubi evidentia interna est late dicta ideoque assensus intellectus non est necessarius,* certe de eadem veritate voluntas potest imperare alium assensum propter auctoritatem, i. e. potest idem simul sciri et credi. Nam si voluntas imperat assensum propter evidentiam, non est, cur non possit imperare alium propter auctoritatem. Per talem evidentiam late dictam christiani sciunt multas veritates, quae simul sunt revelatae et creduntur, e. g. exsistentiam Dei, proprietates divinas, spiritualitatem, immortalitatem animae. — Etiam rerum mere naturalium scientia solet in cognoscente confirmari ex auctoritate testis, i. e. eadem res simul scitur et creditur.

2. Sed disputatio est, ubi evidentia interna est stricte dicta intellectum necessitans, utrum tunc possit esse simul de eadem veritate actus fidei theologicae. Quam quaestionem hic iterum restringimus ad casum, in quo evidentia est mediata. Potestne tunc a voluntate imperari alius assensus non necessarius propter auctoritatem Dei? Multi cum *s. Thoma* hoc negant. Sed ex revelatione quaestio est affirmative solvenda. Nam iuxta Hebr 11, 6 credi debet Deum exsistere et remuneratorem esse. Atqui multis haec sunt stricte evidentia (mediate), ita ut intellectus ad assensum necessitetur, et nihilominus omnes sine exceptione debent has veritates credere. Adversarii student se extricare dicentes debere credi Deum tantum ut auctorem ordinis supernaturalis aut tantum in voto seu „praeparatione animi", i. e. debere fideles esse paratos exsistentiam Dei credere, si eam nescirent, vel eam credere solum quatenus cognitio Dei hausta ex evidentia debet elici actu entitative supernaturali et simul inservit tamquam fundamentum ad alias veritates stricte credendas. Sed hae sunt merae cavillationes. — *Itaque teste revelatione credi potest id, quod scitur per evidentiam internam mediatam stricte dictam.* Aliis verbis: Praeter actum, quo intellectus ad assensum propter evidentiam mediatam necessitatur, potest a voluntate imperari alius assensus propter altius motivum, auctoritatem Dei, qua intellectus firmius cum veritate illa coniungitur quam per motivum

evidentiae creatae. Vi actus fidei homo virtualiter paratus est veritatem amplecti propter Dei auctoritatem, etiamsi illa evidentia non adesset. Differt actus fidei ab actu scientiae circa idem obiectum ratione altioris motivi, ratione assensus appretiative summi, ratione libertatis meritoriae, ratione principii coefficientis (gratiae supernaturalis).

3. *In fide exsistentiae Dei logice ita proceditur:* Antea exsistentia Dei naturali lumine ex rebus cognoscitur, deinde auctoritas Dei et factum revelationis. Postea homo quasi dicit: Veritati, quam aliunde evidenter scio, Deum exsistere, nunc firmius adhaereo ex alio motivo, i. e. etiam ideo, quia Deus eam revelavit. Nam sicuti Deo credo fide obsequiosa alia effata, credo ei etiam eum exsistere. Supponitur quidem in fide exsistentiae Dei eadem exsistentia, sed non ut credita, et ideo non committitur circulus vitiosus. Credo exsistentiam Dei, quia eam (una cum facto revelationis eius) scio, et scio eam propter alias rationes. Aliis verbis: In actu, quo exsistentiam Dei credo propter auctoritatem Dei revelantis, supponitur tamquam condicio scientia eiusdem exsistentiae Dei, et haec scientia fluit ex consideratione creaturarum. Impossibilis esset fides exsistentiae Dei, si actus fidei esset conclusio syllogismi: Verum est, quod Deus dixit. Atqui Deus dixit se exsistere. Ergo exsistit. Ita committeretur petitio principii, quia in praemissis, ex quibus exsistentiam Dei deducerem, eandem supponerem.

4. Tandem *quaerimus de casu, in quo evidentia interna est stricte dicta immediata* intellectum necessitans, sive agitur de propositionibus analyticis ex terminis evidentibus (bis bina sunt quattuor) sive syntheticis experientia evidentibus (cotidie sol oritur). Post omnia praecedentia videtur logica necessitate dicendum: *Etiam talia possunt credi fide theologica, licet non possint credi fide humana.* Nam evidentia immediata est quidem fortius motivum veritatis quam auctoritas creata. Sed auctoritas Dei est eminentior omni motivo creato, etiam evidentia immediata. Ergo non est, cur praeter assensum necessarium propter evidentiam non possit elici alius liber propter auctoritatem Dei revelantis, supposito quod Deus rem revelavit. Ceterum quia nemo sanae mentis talia negare potest, neque Deus neque ecclesia explicitum actum fidei de iis postulat (e. g. solem oriri super bonos et malos, Mt 5, 45). Revelata sunt talia *„credibilia per accidens“* solum ideo, ut per ea altiores veritates revelatae *(„credibilia per se“)* illustrentur (e. g. benigna misericordia Dei erga peccatores).

5. *In coelo actus fidei cessat,* quia ibi est visio Dei. 2 Cor 5, 7: „Per fidem enim ambulamus et non per speciem.“ Hic est fides, ibi est εἶδος, visio. Videntur fides theologica et visio secum pugnare intrinsecus (ex natura sua), non solum extrinsecus (quatenus Deus statuit, ne fides et visio in eodem subiecto simul sint). Nam actus fidei theologicae est essentialiter liber. Atqui in coelo actus liber fidei est physice impossibilis. Beati enim physice non possunt peccare. Atqui peccarent, nisi crederent auctoritati Dei loquenti (revelanti aliquid novi, quod in essentia Dei non vident). Ergo licet forte possibilis

sit in coelo actus quidam necessarius fidei circa obiecta quaedam beatis ignota, quae Deus ibi revelaret, non est actus virtutis theologicae. 1 Cor 13, 10: „Cum autem venerit quod perfectum est [visio], evacuabitur quod ex parte est [scientia terrestris, fides]." 2 Petr 1, 19: „Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes [per fidem], quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris [= donec veniat visio]."

6. *Actus fidei, qui respiciunt ipsum Deum tamquam obiectum materiale, in coelo omnino non possunt elici, neque liberi neque necessarii.* Nam in iis obiectum materiale et motivum (auctoritas et locutio Dei) perfectissime coinciderent in unam simplicissimam rem, quae in intellectum non exercet nisi unum influxum necessitantis evidentiae immediatae, ex qua non resultat nisi visio. Possumus quidem theoretice in illa simplicissima re distinguere respectu intellectus creati duplicem influxum, unum per modum obiecti visi, alterum per modum auctoritatis. Sed quamdiu Deus tamquam obiectum videndum immediate intellectui obversatur, tamdiu est in intellectu actus necessarius visionis, et actus fidei tunc solum posset accedere, si per auctoritatem Dei intellectus firmius cum obiecto cognoscendo (Deo immediate visibili) coniungeretur quam per immediatam evidentiam Dei tamquam obiecti immediate cogniti. Atqui firmior coniunctio fieri non potest. Nam immediata visibilitas Dei intellectum cum veritate cognoscenda (essentia divina intuenda) perfectius coniungit quam auctoritas Dei ut talis, per quam interna ratio veritatis non patet. — Res se habet ut in veritate immediate ex terminis evidente (bis bina sunt quattuor), quam propter auctoritatem humanam numquam possum credere, quia intellectus per talem assensum minus perfecte cum veritate coniungeretur, quam cum ea coniunctus est per immediatam evidentiam. Et sicut ad talia affirmanda numquam potest sapienter interponi auctoritas creata, ita inutile esset in visione essentiae divinae praeterea interponere auctoritatem divinam.

7. *In coelo aboletur habitus infusus fidei theologicae.* Nam a) non datur nisi ad actus liberos fidei eliciendos. Sed tales in coelo sunt impossibiles. — Utique caritas non est in coelo nisi necessaria. Sed ab habitu caritatis iam hic in terra procedunt actus necessarii indeliberati. Ergo quod valet de fide, non valet de caritate. b) Obiectum materiale principale fidei in coelo iam non potest credi (essentia divina). Atqui sublato obiecto materiali principali, in quod habitus dirigitur, convenienter tollitur et ipse habitus. Actus quosdam necessarios fidei in coelo posse esse de rebus in essentia divina non visis, quas Deus beatis forte revelat, non est cur negemus. Sed haec non est fides theologica, et specialem eius habitum in coelo infundi sine ratione affirmaretur.

§ 127. De obscuritate fidei.

1. *Iuxta Scripturam* fides est de veritatibus obscuris. Est „argumentum non apparentium" (Hebr 11, 1; cf. § 117, 9). „Videmus nunc [i. e. in terra per fidem] per speculum in aenigmate" (1 Cor 13, 12); 2 Cor 5, 7 fides opponitur visioni. Idem docent *Patres*. *Hilarius* § 122, 1 b. *Augustinus* (In Ioan. 40, 9): „Quid est fides nisi credere quod non vides?" *Gregorius M.* (Dial. 4, 6): „Hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi non iam potest, quod videri potest."

2. Obiectum materiale principale fidei est Deus cum proprietatibus suis, qui manet nobis hoc sensu obscurus, quod eum non videmus, quamquam mediata deductione ex rebus in naturalem eius notitiam

pervenire possumus. Itaque fides est obscura, *quatenus est de veritatibus non visis.* Ad has pertinent etiam facta historica, quae nos non sumus experti, e. g. lapsus Adae, Christi vita terrestris. Sed haec obscuritas non est fidei specialiter propria. Hoc sensu etiam obiectum scientiae historicae est obscurum.

3. *Ad obiectum fidei pertinent mysteria,* praesertim stricte dicta, quae naturaliter non possunt cognosci neque quoad exsistentiam neque quoad internam essentiam. Haec obscuritas est quidem fidei speciali modo propria, sed non extenditur ad omnia obiecta materialia. Credi enim debent etiam veritates naturaliter perviae, e. g. immortalitas animae.

4. Est tertia obscuritas, fidei essentialis eique competens quoad omnia obiecta credenda: Quia motivum eius est auctoritas Dei, non interna evidentia, *per fidem ut talem numquam cognoscitur interna ratio,* cur praedicatum propositionis creditae sit idem cum subiecto. Ex eo, quod aliquid credo, numquam intellego, cur res ita sit et non aliter. Ad hoc intellegendum debeo (si naturaliter fieri potest) investigare rationes internas, quae neque in actu fidei neque per actus fidem praeparantes attinguntur.

§ 128. De necessitate fidei.

1. Illud est necessarium *necessitate praecepti,* quod agendum ad aliquem finem ita imperatur, ut mandatum ignorans et non observans finem nihilominus assequi possit. *Necessitate medii* illud est necessarium, quod ita ad finem ordinatur, ut qui illud tamquam medium non applicat, finem assequi non possit. Necessitas medii est duplex, aut medii etiam in voto applicabilis aut medii solum in re applicabilis. *Medium etiam in voto applicabile* est illud, quod, si actualiter adhiberi non potest, actu desiderii salva finis assecutione suppletur. *Medium tantum in re applicabile* est illud, sine quo actu adhibito finis numquam obtinetur, seu quod per actum desiderii numquam suppletur. E. g. necessitate praecepti ad salutem necessaria est observatio legum ecclesiae. Medium necessarium tantum in re applicabile est gratia habitualis. Ignorantia eius exclusionem a coelo non impedit. Medium necessarium in voto applicabile est baptismus adultorum. Qui non habet possibilitatem eum suscipiendi, gratiam et vitam aeternam assequitur voto seu desiderio baptismi, quod in actu caritatis latet. Stricta necessitas medii tunc solum adest, cum medium per suum votum suppleri non potest, ut e. g. oculus ad videndum. Talem necessitatem vindicamus habitui et actui fidei supernaturalis.

2. *Habitus fidei* est ad salutem aeternam medium indispensabile, solum in re applicabile. Nam qui eo caret, caret habitu gratiae sanctificantis, sine quo coelum numquam obtinetur. Cf. § 111. Eadem igitur necessitas medii voto insupplebilis utrique habitui vindicanda est.

3. Eodem modo *actus fidei adulto est indispensabile medium ad gratiam habitualem et salutem aeternam assequendam* (D). *Dicit apo-*

stolus Hebr 11, 6: „Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit." a) „Placere Deo" significat fieri amicum Dei per gratiam habitualem et ita salvari. Ad hoc enim fides ordinatur. Iac 2, 14: „Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?" Io 3, 16: „Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam." Io 20, 31. Mc 16, 16. Ideo fides in v. 1 vocatur „sperandarum substantia rerum" seu id, quod necessarium est, ut possimus sperare seu cum fiducia salutem aeternam exspectare. b) Est sermo de actu fidei. Nam „sine fide" explicatur per „credere enim oportet" et per contextum praecedentem (v. 3) et sequentem (v. 7 sqq), ubi de fide actuali agitur. c) Est actus fidei supernaturalis. Secus ad salutem non prodesset. Cf. infra de gratia actuali 2 Cor 3, 5; Io 6, 44; Eph 2, 8 9. S. Paulus semper loquitur de fide supernaturali, quam 1 Cor 13, 13 cum caritate connumerat. d) Actus fidei dicitur esse indispensabile, insupplebile medium ad Deo placendum seu ad obtinendam gratiam habitualem. Nam verba sunt negativa ideoque generaliter interpretanda. Itaque teste Scriptura non credens numquam iustificatur, sive veritatem cognitam spernit (infidelis positivus), sive inculpabiliter ignorat (infidelis negativus). De primo intellege Mc 16, 16: „Qui vero non crediderit, condemnabitur." De altero Gal 2, 16: „Scientes autem, quod non iustificatur homo ex operibus legis nisi per fidem Iesu Christi." e) Intellegitur fides sensu stricto, i. e. assensus propter auctoritatem Dei praestitus, non fides sensu latiore seu cognitio Dei per discursum ex creaturis (seu ex revelatione late dicta). Licet enim Paulus alibi (Rom 14, 23) vocem fidei alio sensu sumat, ex toto contextu in Hebr 11 non potest intellegi nisi fides stricta. Cf. Noë (v. 7), Abraham (v. 8), Saram (v. 11), qui omnes stricto sensu Deo revelanti crediderunt.

Etiam traditio Hebr 11, 6 intellexit de indispensabili necessitate medii quoad adultos. Iuxta *Irenaeum* (cf. § 91, 5) nonnisi per fidem insertio novae naturae seu gratia habitualis obtinetur. *Augustinus* (De corrept. et grat. 7, 11): „Si, sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione, quae facta est per Adam, nisi per fidem Iesu Christi, et tamen ab hac damnatione non se liberabunt, qui poterunt dicere non se audisse evangelium Christi, cum fides ex auditu sit, quanto minus se liberabunt, qui dicturi sunt: Perseverantiam non accepimus?" *Fulgentius* (De fide ad Petrum 1): „Sine hac [fide] nemo ad filiorum Dei numerum potest pertinere, quia sine ipsa nec in hoc saeculo quisquam iustificationis consequitur gratiam nec in futuro vitam possidebit aeternam, et si quis hic non ambulaverit per fidem, non perveniet ad speciem. Sine fide omnis labor hominis vacuus est." *Concilium trident.* sess. 6, cap. 7 de actu fidei strictae dicit: „sine qua nulli umquam contigit iustificatio" et cap. 8: „sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire". Quod repetiit *conc. vatic.* sess. 3, cap. 3 de fide.

4. Sed inde oritur maxima difficultas: *Quomodo Deus, qui vult omnes homines salvos fieri, procurat revelationem et possibilitatem credendi infidelibus negativis,* qui nihil umquam de fide audierunt nec audire

potuerunt? Cf. infra § 170, C 3. Dixit *Vega* (Lib. 6 in Trid. c. 17 sqq) tales homines sine fide salvari, dummodo bonum honestum naturaliter cognitum faciant, etiamsi forte invincibiliter vel ipsam Dei exsistentiam ignorant. Sed hoc aperte pugnat cum Hebr 11, 6. *Ripalda* (De ente supernat. disp. 20; De fide disp. 17) mere opinative proponit aliam solutionem, quam approbat *Gutberlet* (Heinrich, Dogmat. Theol. 8, 493 sqq): Infidelibus negativis ad salutem sufficit fides late dicta seu cognitio Dei remuneratoris ex rebus hausta et ope gratiae supernaturalis elicita. Sed tale quid non conciliatur cum Hebr 11, 6 neque habet fundamentum in traditione. Cf. supra Augustinum et prop. 23 ab *Innocentio XI* damnatam: „Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit." Damnatur haec thesis tamquam scandalosa et in praxi perniciosa, sed absolute dici potest reprobata vel propter nimiam generalitatem (acsi fides late dicta sufficeret etiam aliis praeter infideles negativos) aut quia in ea est sermo de mere naturali actu illius fidei late dictae.

5. *Non sufficit ad iustificationem et salutem votum fidei stricte dictae elicitum post fidem late dictam,* i. e. voluntas, qua homo revelationem ignorans, sed Deum ex creaturis cognoscens paratus est credere, si forte Deus aliquid revelaverit. Certe tale votum fidei in illis circumstantiis logice et psychologice est possibile et utilis praeparatio ad revelationem audiendam. Sed Hebr 11, 6 est sermo de necessitate fidei actualis, non de mero voto.

6. Quaeritur, *quaenam veritates necessitate medii* ad iustificationem et salutem obtinendam necessario *credendae sint.* Aliquid potest credi explicite vel implicite, formaliter vel virtualiter. a) Distinctio fidei explicitae et implicitae sumitur ab obiecto materiali. Explicite creditur veritas, cui ut tali distincte apprehensae assensus praestatur. Implicite creditur quod non ut tale distincte per assensum attingitur, sed in propositione explicite credita ita latet, ut inde per explicationem subiecti aut praedicati eruatur (cf. § 119). E. g. credendo Christum esse verum hominem implicite credo eum habere corpus. b) Divisio in fidem formalem et virtualem sumitur ex motivo. Auctoritas Dei revelantis per vim, quam habet, captivandi intellectum in obsequium fidei quoad unam veritatem captivaret eundem intellectum etiam ad alia credenda, si haec in mentem venirent. Aliis verbis: Qui uni veritati propter auctoritatem Dei assensum praebet seu formaliter credit, eo ipso paratus est propter eandem veritatem cetera credere et hoc sensu virtualiter credit. Omnia, quae implicite creduntur, creduntur etiam virtualiter. Sed non omnia, quae creduntur virtualiter, creduntur simul implicite.

7. Teste Hebr 11, 6 absoluta necessitate debent explicite credi duae veritates: *Deum exsistere et Deum quaerentibus se esse remuneratorem.* a) Quoad primum nota: Non est necesse explicite credere singulas perfectiones divinas. Sufficit sibi efformasse ex consideratione rerum verum conceptum Dei, licet obscurum, apprehendendo Deum sub aliquo

praedicato, quo ab aliis distinguitur (e. g. excellentissimi entis), et, cognita aliquomodo stricta revelatione exsistentiae talis entis, credere illud esse. b) De altera veritate observa: Ad fidem explicitam requiritur et sufficit actus: Credo Deum quaerentibus se modo ab ipso praescripto eam mercedem daturum esse, quam revelavit et promisit. Ita implicite simul creditur Deum quaerendum esse actibus supernaturaliter bonis, mercedem illam esse supernaturalem, in coelo capessendam, animam esse immortalem, i. e. implicite creditur finis supernaturalis hominis. Explicite haec supernaturalitas credi non debet, quia hoc verbis s. Pauli expresse non indicatur. — At non videtur sufficere fides generalis et abstractae propositionis: ‚Deus quaerentes se remunerat', quae vera esset, etiamsi Deus supernaturalem mercedem coelestem non promisisset. Nam quod Deus „inquirentibus se remunerator sit" eo sensu credi debet, quo s. Paulus remunerationem in contextu intellegit. Atqui in contextu et alibi intellegit concretam et revelatam mercedem vitae aeternae in coelis, quam pluries describit, e. g. infra (Hebr 11) de patriarchis agens. Cf. ibid. v. 16; Rom 2, 6 7.

8. *Convenienter hi duo articuli necessitate medii credi debent.* Nam: a) Condicio omnis conversionis ad Deum maxime necessaria in eo est, ut exsistentia Dei cognoscatur. Quae quidem, antequam creditur, naturaliter ex rebus colligi debet. Sed quia fastigium totius processus salutis est cognitio exsistentiae Dei perfectissima, in qua Deus ipse est motivum actus supernaturalis visionis, ideo etiam initium salutaris conversionis congruenter incipere debet a cognitione exsistentiae Dei perfectiore quam est illa ex creaturis hausta, i. e. a fide, in qua Deus ipse est motivum actus supernaturalis fidei. b) Deus congruenter gratiam habitualem non dat adulto, qui finem supernaturalem, ad quem gratia ordinat, totaliter ignorat. Nam decet hominem, antequam ad finem supernaturalem gratia habituali ordinetur, saltem confuse et obscure hunc finem ut supernaturalem apprehendisse. Quae scientia non potest hauriri nisi per fidem Deo remuneratori modo descripto praestitam.

9. *Caritas naturalis* elici potest (e. g. a philosopho) iam consequenter ad naturalem exsistentiae Dei cognitionem, sed a Deo non redditur gratia actuali supernaturalis et ideo non iustificat, nisi praemittatur fides Dei exsistentis et remuneratoris. Neque redderetur illa caritas supernaturalis ideoque nec iustificaret, quam homo eliceret solum consequenter ad fidem Dei exsistentis, non etiam Dei remuneratoris. Nam utraque veritas necessitate indispensabilis medii credenda est; quod antequam fit, ius ad salutem per gratiam habitualem non conceditur ideoque nec actus caritatis potens est iustificationem procurare nec a Deo supernaturalis redditur.

10. *Fides explicita Trinitatis et redemptionis Christi* ad iustificationem necessitate medii non est necessaria. Nullum enim exstat solidum argumentum, quo hoc probari possit. S. Paulus Hebr 11, 6 talem fidem non exigit. Textus qui ex Scriptura allegantur, rem non evincunt. Aut enim docent negative: qui non credit veritatem redemptionis Christi explicite sibi propositam, non potest salvari (Io 3, 18); aut positive: qui credit propositam sibi divinitatem Christi et ea, quae Christus praedicavit, salvatur (Io 11, 25); aut docetur Christum esse redemptorem et hominibus gratiam procurasse (Act 4, 12); aut dicitur „fides Iesu Christi" esse ad salutem necessaria (Gal 2, 16), i. e. fides, quam Christus tamquam condicionem salutis exigit, qua Deo nonnulla creduntur explicite, cetera implicite et virtualiter. Sed praecise secundum ordinationem Christi et Dei ea fides est salutaris seu „fides I. Ch.", qua in casu summae necessitatis creditur explicite Deus exsistens et remu-

nerator, cetera vero solum implicite. Eodem modo explica Io 3, 14 15. „Qui credit in ipsum“ non significat: explicite credendo redemptionem Christi et ita eum quasi intuendo ut Israëlitae serpentem in deserto, sed: qui credit in eum modo Hebr 11, 6 explicato. — Provocant ad praescriptum congregationis s. officii (28. febr. 1703), quo praecipitur, ne adultus moribundus baptizetur, nisi prius ei explicata sint mysteria, quae sint necessaria necessitate medii, et praesertim Trinitas et incarnatio. Sed additur: nisi moribundus incapax omnino sit (Acta S. Sedis 30, 700 nota). Ergo in tali casu fides horum mysteriorum ex mente congregationis non est necessaria, i. e. deest in iis credendis stricta necessitas medii.

11. Iis, qui vel sunt iustificati vel iustificari volunt, praeter exsistentiam Dei et rationem remuneratoris *etiam alia a Deo explicite credenda praecipiuntur,* sed qui tale mandatum invincibiliter ignorat vel in cognitionem illarum veritatum pervenire non potest, nihilominus salvatur. Positivum praeceptum divinum revelata explicite credendi datum est hinc per ipsam revelationem (nam Deus nihil facit frustra ideoque, si revelat, eo ipso vult revelata credi), inde per mandatum Christi Mt 28, 19, Mc 16, 15 16 (officio praedicandi in apostolis respondet in audientibus obligatio credendi). — Sed non potest Deus pro sapientia sua postulare, ut omnes, etiam hebetes vel ii, qui non habent opportunitatem eruditionis religiosae, omnia revelata explicite credant. Sine dubio est praeceptum Dei, ut quivis, quantum fieri potest, credat Trinitatem et redemptionem Christi. Haec enim sunt fundamentalia et maxime distinctiva religionis christianae. Cetera vide apud theologos morales.

12. Quaeritur, utrum etiam adultis iustificatis actus fidei sit ad salutem aeternam medium insupplebile. Certe adest necessitas praecepti. Sed si ab hac abstrahimus, qui habet gratiam sanctificantem, non potest damnari. Ideo actus fidei non requiritur tamquam medium in eadem linea ut gratia habitualis proxime ad salutem necessarium. Sed fidelis iustificatus gratiam servare non potest sine victrici pugna contra tentationes neque has potest vincere sine oratione. Oratio vero in fidelibus logice et psychologice non solet esse sine actu fidei, quo credunt ad vincendas tentationes Deum orandum (Mt 6, 13) et paratum esse orantem exaudire (Mt 21, 22. Mc 11, 24). Itaque actus fidei fidelibus iustificatis est medium non proxime sed remote ad salutem necessarium.

§ 129. De origine peccatorum contra fidem.

1. *Quivis homo catholicus,* quando ad usum rationis pervenit, cum sufficiente claritate *haec cognoscit:* a) Si Deus revelat, debeo credere. Et quia Deus revelando pro sapientia sua simul intendit, ut quivis, quantum est in ipso, studeat revelata addiscere, ulterius homo cognoscit: Debeo inquirere, utrum et quid Deus revelaverit, ut illud credere possim. b) Deinde considerat motiva credibilitatis, praesertim notas ecclesiae, et concludit: Deus revelationem de facto dedit, et ecclesia catholica est institutum, in quo est vera fides et verus cultus. Inde deducit: Ergo, quod ecclesia dicit esse revelatum, debeo credere. c) Praeterea cognoscit obligationem: Quia Deus vult me ipsi per veram fidem servire, debeo eam contra pericula amittendi tueri, fugere circumstantias in quibus motiva credibilitatis obscurari possunt, non totaliter spernere eruditionem religiosam. d) Cum quo arcte coniungitur altera cognitio: Si forte aliquando motiva credibilitatis mihi obscuriora evaderent et per dubia indeliberata ad deserendam ecclesiam tentarer, non debeo leviter procedere et statim dubiis acquiescere, sed potius quaerere meliorem instructionem, accuratius perpendere motiva credibilitatis etc. In his omnibus homo fidelis gratia Dei illustratur. Deus enim, quia a quovis exigit, ut verae ecclesiae se aggreget, homines gratia iuvat, ut persuasionem de ecclesiae veritate facile retinere possint.

2. *Hermes* docuit ad veritates fidei scientifice demonstrandas credentibus licitam immo necessariam esse *praeviam dubitationem seriam*, donec difficultates solvantur. Quod evidenter est falsum. Nam: a) Supposito, quod factum revelationis vel veritas ecclesiae certo cognoscuntur, semper adest obligatio auctoritati Dei se per fidem submittendi, et semper est peccaminosum veritates revelatas serio in dubium vocare. b) Nulla scientia postulat, ut theses eius aliunde certo notae, antequam demonstrentur, serio in dubium vocentur. sed ut argumenta ex ambitu illius scientiae pro thesi aliunde certa afferantur. Sola dubitatio methodica est rationabilis et etiam in rebus fidei licita, i. e. quaestio: si de hac veritate nihil scirem, quomodo probanda esset? c) Ideo *concilium vaticanum* sess. 3, can. 6 de fide dubitationem hermesianam damnavit: „S. q. d. parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint, fidem, quam sub ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, a. s."

3. Quia ecclesia catholica est vera, rationes, propter quas homo antea fidelis pervenit ad iudicium eam esse falsam, obiective semper sunt falsae et futiles. Praeterea *subiective tale iudicium semper coniungitur cum voluntaria transgressione unius ex cognitis obligationibus* supra (n. 1) descriptis. a) Aut enim agitur de homine fideli, cui motiva credibilitatis obscurantur vel anteriora insufficientia videntur. Ille simul cognoscit obligationem sub 1 d descriptam. Quodsi eam spernit et iudicat ecclesiam esse falsam, eo ipso peccat. b) Aut agitur de homine fideli, qui voluntarie se conicit in pericula amittendae fidei. Talis peccat contra obligationem sub 1 c memoratam, et, si forte propter circumstantias, in quibus voluntarie versatur, motiva credibilitatis ei paulatim ita obscurantur, ut iudicet ecclesiam esse falsam et licite deserendam, haec apostasia est peccaminosa saltem in causa (per liberam appetitionem periculorum fidei), quamquam forte homo sequitur dictamen conscientiae erroneae apostasiam ab ecclesia sibi permittentis. — Ceterum si quis non libere sed coactus in periculo amittendae fidei versatur, Deus eum gratia sufficienter illustrat, ne inanibus dubiis acquiescens in talem statum conscientiae erroneae delabatur. Sin autem illustrationes Dei spernit, aequiparandus est ei, qui libere in pericula fidei se conicit.

4. *Contra fidem peccatur:* a) Per neglectum obligationum sub 1 a—d descriptarum. b) Per totalem positivam infidelitatem, qua quis Deo revelanti nihil credit ex iis, quae revelata esse cognoscit. c) Per partialem positivam infidelitatem, qua quis Deo unum credit, alterum non credit, quamquam utrumque revelatum esse certo cognoscit. Veritas non credita aut est ab ecclesia ad credendum proposita (sive per definitionem sive per communem et cotidianam totius ecclesiae professionem) aut non est ab ecclesia ad credendum proposita, tamen certo revelata.

5. *Partialis positiva infidelitas committitur:* a) Per directam insurrectionem contra auctoritatem Dei, qua quis aliquam veritatem, quam certo revelatam esse cognoscit, non credit, quamquam aliis veritatibus revelatis fidem praestat. Sed hic casus rarius acciderit, quia non solent homines contra sanam logicam in una re auctoritatem Dei admittere et in alia spernere. b) Per indirectam insurrectionem contra Dei auctoritatem. Cognoscit quidem homo hanc veritatem esse certo revelatam seque obligari ad eam credendam, etiamsi imprudens dubium circa eius revelationem non excludatur. Sed simul praeconcipit intentionem non credendi et vi eius obtemperat dubio imprudenti de facto revelationis, iudicans hanc veritatem non esse revelatam. — Similiter contra oboedientiam regi debitam non solum ille peccat, qui praeceptum directe spernit, sed etiam ille, qui, ne oboedire debeat, futilibus rationibus sibi obfuscat certitudinem circa regium praeceptum et consequenter non oboedit dicens regem illud non praecipere.

6. Partialis positiva infidelitas circa veritatem revelatam et ab ecclesia ad credendum propositam vocatur *haeresis formalis.* Definitur: hominis, qui christianum se esse confitetur, error voluntarius et pertinax circa aliquam catholicae fidei veritatem. Haeresis non praedicatur nisi de homine baptizato, qui non negat se esse christianum (secus loquimur de infidelitate simpliciter). Consistit aut in voluntario dubio circa propositionem revelatam aut in voluntario assensu interno, quo directe negatur (modo sub n. 5 descripto) propositio, quae cognoscitur esse revelata et ab ecclesia proposita. Est error pertinax seu talis, quo quis cum plena deliberatione spernit auctoritatem Dei revelantis et simul auctoritatem ecclesiae proponentis. Ideo additur „circa catholicae fidei veritatem".

7. *Haeresis materialis* a) aut est *omnino negativa,* i. e. hominis christiani error circa veritatem, quam esse revelatam et ab ecclesia propositam totaliter ignorat. Talis haeresis omni culpa caret (ut totalis infidelitas negativa). b) Aut est *positiva et culpabilis,* i. e. negatio veritatis revelatae, quam christianus scit esse a Deo revelatam, sed simul ignorat esse a vera ecclesia propositam, sive hanc non novit, sive novit, sed nescit veritatis propositionem ab ea factam. — Si praeterea cognoscitur vera ecclesia et propositio veritatis per eam facta, haeresis est *formalis.*

8. *Qui negat propositionem solum virtualiter revelatam,* sed ab ecclesia infallibiliter definitam, non est haereticus. Nam talis veritas non creditur propter auctoritatem Dei ideoque eius negatio non est insurrectio contra motivum fidei theologicae. Nihilominus spernitur auctoritas ecclesiae, quatenus homo virtualiter negat eius infallibilitatem in definiendis conclusionibus theologicis. Sed ipsa haec infallibilitas est mera conclusio ex alia veritate revelata (ecclesiam esse infallibilem custodem doctrinae revelatae) neque est ab ecclesia definita. Ideo ille, qui in actu sive exercito sive signato hanc specialem infallibilitatem ecclesiae negat, non potest haereticus censeri.

9. *Habitus fidei non amittitur nisi per actum directe fidei oppositum* seu per insurrectionem contra auctoritatem Dei, qualem involvit positiva infidelitas sive totalis sive partialis (cf. n. 4, 5). Non amittitur transgressione obligationum sub 1 a—d descriptarum. Amittitur quidem per haeresim formalem et materialem positivam, sed non per materialem negativam. — De haereticis materialibus negativis, qui veritatem revelatam negant, ignorantes revelationem et propositionem ab ecclesia factam, notandum: a) Habitus fidei in iis cooperatur ad credendas veritates revelatas, quas habent cum ecclesia communes et propter aliqua vera motiva credibilitatis admittunt. b) Cognoscunt obligationem fidem talium propositionum retinendi, et si forte motiva credibilitatis iis iam non sufficiant, ulterius investigandi. Qua occasione gratia adiuti possunt suum errorem circa alia revelata cognoscere et ad ecclesiam reduci. c) Respectu eorum, quae ut revelata falso credunt, hoc valet: Si bona fide putant sua motiva credibilitatis ad talia credenda sufficere, redit quaestio, de qua videsis § 121, 6 a, b. Etiam tunc homo cognosceret subiectivam (obiective falsam) obligationem non statim levibus dubiis acquiescendi, sed simul subiectivam (obiective veram) obligationem ulterius inquirendi, quam si sequitur, ope gratiae ab errore recedet. d) Si forte bona fide suam sectam falso putarent esse veram ecclesiam, haberent subiectivam (obiective falsam) obligationem ei credendi. Sed hoc in acatholicis paululum adultis rarius acciderit. Solent credenda non propter suae sectae attestationem, sed propter alia motiva (e. g. propter effata Scripturae) admittere. Si quis de articulo revelato eliceret hunc actum: credo, quia Deus hoc revelavit et quia mea ecclesia ita docet, falsum additamentum non vitiaret necessarium, et actus ex habitu fidei procederet.

10. *Quoad haereticos formales et materiales positivos nota:* a) Non habent virtutem infusam fidei, sed retinent facilitatem naturalem praecedentibus actibus

fidei acquisitam assentiendi propter auctoritatem Dei veritatibus revelatis, quas non respuunt. b) At talis assensus non est appretiative summus, sed potius deprimitur auctoritas Dei ad gradum inferiorem testimonii ex se fallibilis, quia ei in uno acquiescitur, in alio non. c) Deest in haeretico formali pius credulitatis affectus seu actus voluntatis imperans assensum appretiative summum. d) Actus fidei, quem haeretici formales eliciunt, aequiparatur fidei historicae et videtur esse actus bonus. Sed ex gratia supernaturali vix procedit.

CAPUT III.

De spe.

§ 130. Conceptus praevii.

1. Amor est tendentia in bonum. Bonum tamquam obiectum voluntatis fere semper concipitur ut in determinato statu exsistens. Aut est praesens aut absens. Bonum absens aut est difficulter obtinendum aut facile. Tendentia in bonum praesens est gaudium. Si bonum est absens, et ita quidem, ut in eo obtinendo non concipiatur difficultas, tendentia in illud est desiderium. Si bonum absens concipitur ut difficulter adipiscibile, voluntas aut cum conatu, energia, confidentia quadam contra difficultates erigitur et ad illud obtinendum insurgit (spes) aut sine ullo conatu contra difficultates adhibito ab eo obtinendo recedit (desperatio).

2. Gaudium et desiderium pertinent ad appetitum concupiscibilem, spes et desperatio ad appetitum irascibilem. Omnes hae quattuor tendentiae reperiuntur et in appetitu sensitivo et in voluntate. Nos hic consideramus solam voluntatem. Vis appetibilis voluntatis ab irascibili non distinguitur realiter, sed solum virtualiter. Eadem reali virtute sua appetibili voluntas ad libitum ponit actus sive concupiscibiles sive irascibiles. Sed intrinsecus modus tendendi in obiectum est realiter diversus. Nam in se alius est actus, quo quis gaudet de bono possesso, alius, quo illud absens possidendum desiderat etc.

3. *Est igitur spes* tendentia, qua voluntas erigendo se contra difficultates bonum arduum tamquam reapse obtinendum prosequitur. Erectio appetitus contra difficultates, quae in spe fit, vocatur fiducia, per quam actus spei secundum intrinsecam essentiam differt ab actibus desiderii, gaudii, desperationis. Sed ex altera parte est realiter et essentialiter idem cum actu amoris. Nam insurrectio contra difficultates ad obtinendum bonum nihil aliud est nisi energica quaedam tendentia in illud. Quaevis autem tendentia in bonum est amor. *Debent igitur in spe virtualiter duo distingui:* amor obiecti et insurrectio contra difficultates seu fiducia.

4. Amor semper dirigitur in obiectum, quod appetitur, et in subiectum, cui bonum appetitur. Si subiectum cui est ipse appetens, amor vocatur concupiscentiae. Si est persona ab appetente distincta, amor est benevolentiae. Cf. § 136, A 5. Aliis verbis: Benevolentiae vocatur

amor, quo quis alteri appetit bonum. Concupiscentiae vocatur amor, quo quis sibi appetit bonum. Amor, quem actus spei involvit, est *concupiscentiae*. Nam per spem homo surgit contra difficultates in ordine ad bonum sibi obtinendum.

5. Actus spei, quia est virtualiter duplex, *duplex etiam habet motivum*, unum quatenus est amor concupiscentiae, alterum quatenus est erectio appetitus seu fiducia. Motivum amoris concupiscentiae est appetibilitas (bonitas), quam obiectum optatum respectu sperantis habet, aptitudo quaedam ad eum perficiendum ut bonum sive utile (e. g. pecunia) sive delectabile (e. g. honor etc.). Motivum fiduciae est id, quo voluntas ad erigendum contra difficultates confortatur, scil. aut propria virtus sperantis potens difficultates vincere aut auxilium promissum alterius, qui paratus est sperantem iuvare.

6. *Obiectum materiale* spei est bonum, in quod sperans amore concupiscentiae cum fiducia tendit. *Obiectum formale quod* est illa attingibilitas obiecti materialis, quae in actu spei specialem modum tendentiae (seu fiduciam) distinctum ab amore in genere, a gaudio, desiderio, desperatione exigit. Constituitur proprietatibus quibusdam obiecti materialis. Videlicet nihil speratur nisi quatenus est absens seu futurum (de praesente enim est gaudium), arduum seu difficile (de facili absente est desiderium et exspectatio), possibile adeptu (de impossibili est desperatio). Hae tres proprietates constituunt obiectum formale quod. Possibilitas adeptionis in ordine ad eliciendam fiduciam virtutem motivam in voluntatem exercet. Sed haec ultimatim derivatur ab obiecto motivo (quod est aut propria virtus sperantis aut alienum auxilium promissum). Solet enim obiectum motivum suam virtutem motivam attingibilitati internae obiecti materialis seu obiecto formali quod communicare.

7. *Haec definitio teste Scriptura verificatur in spe theologica.* a) Obiectum eius materiale est beatitudo coelestis. Tit 1, 2: „In spem vitae aeternae, quam promisit, qui non mentitur Deus [est electio christianorum]." Ibid. 3, 7; Rom 5, 2. b) Est futurum, ut patet ex natura huius beatitudinis. Rom 8, 24 25: „Spe enim salvi facti sumus. Spes autem, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat? Si autem, quod non videmus, speramus, per patientiam exspectamus." c) Est arduum. Nam sunt homini vincendae difficultates salutis, quae sunt tantae, ut propria virtute coelum assequi non possit. Quod abunde constat ex tractatu de gratia actuali. d) Est possibile adeptu. Nam de facto difficultas vinci et coelum obtineri potest. Ideo in ultimo iudicio coelum non adipiscentes propria culpa damnantur (Mt 25, 41 sqq). e) Est tendentia fiducialis seu erectio voluntatis contra difficultates. 1 Cor 9, 24 25: „Nescitis quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis. Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam." Hebr 12, 1 2. f) Innititur haec fiducia promisso auxilio divino.

1 Tim 4, 10: „In hoc enim laboramus et maledicimur, quia speramus in Deum vivum, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.“ Ideo non solum fides, sed etiam spes dicitur niti in Deo. 1 Petr 1, 21: „Suscitavit eum [Iesum] a mortuis et dedit ei gloriam, ut fides vestra et spes esset in Deo.“ Hebr 10, 23: „Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem; fidelis enim est, qui repromisit.“ His et aliis textibus simul sumptis clare describitur actus spei, quo homo innixus promissione divina in vitam aeternam fiducialiter tendit. Habitus correspondens supernaturalis 1 Cor 13, 13 nominatur.

§ 131. De obiecto materiali spei.

1. Etiam in spe (ut in fide) distinguimus obiectum materiale principale et secundarium. *Obiectum principale,* in quod voluntas cum fiduciali erectione contra difficultates tendit, est vita aeterna seu beatitudo coelestis (Tit 1, 2; 3, 7. Rom 5, 2). Iamvero beatitudo alia est obiectiva, i. e. Deus ut beatificans seu obiectum, cuius possessione homo fit beatus, alia subiectiva seu formalis, i. e. ipse actus possessionis Dei. Quaeritur, quaenam immediate et directe constituat obiectum materiale spei theologicae.

2. Iuxta *Durandum* immediate et directe sola beatitudo subiectiva seu possessio Dei constituit obiectum materiale spei, Deus autem ut beatificans seu beatitudo obiectiva solum indirecte et mediate (propter suum nexum cum beatitudine subiectiva). — Iuxta alios (e. g. *Salmanticenses*) e contrario immediate et directe solus Deus ut beatificans est obiectum materiale. Beatitudo vero subiectiva appetitur tantum mediate et indirecte ut applicatio beatitudinis obiectivae seu tamquam condicio, sub qua haec attingitur.

3. Dicimus: *Utraque beatitudo, et obiectiva et subiectiva, aeque immediate et directe in spe appetitur.* a) Beatitudinem subiectivam esse immediatum et directum obiectum materiale spei propter auctoritatem Scripturae vix negari potest. Tamquam obiectum spei simpliciter et sine addito seu ut obiectum immediatum proponitur vita aeterna, gloria coelestis. Ex altera vero parte etiam Deus ut beatificans debet esse immediatum et directum obiectum spei. Hoc enim decet virtutem theologicam, cuius obiectum materiale saltem partiale immediate et directe debet esse increatum. b) Patet ex natura rei. Si quis e. g. suam beatitudinem per iudicium intellectus reponit in pecunia, eo ipso reponit eam in possessione pecuniae, quia pecunia non beatificat nisi ut possessa. Ideo avarus concupiscendo pecuniam ut beatificantem directe et sine novo actu superaddito concupiscit simul eius possessionem. Similiter qui fide cognoscit suam beatitudinem esse Deum beatificantem, eo ipso cognoscit eam esse in possessione Dei et concupiscendo Deum beatificantem eodem actu directe sibi concupiscit etiam possessionem Dei beatificantis. — Itaque obiectum spei materiale principale coalescit ex duobus obiectis partiali-

bus; unum est increatum (Deus beatificans), alterum creatum (actus beatitudinis).

4. Obiectum materiale principale spei est *futurum.* Deus quidem ut talis non est futurus. Sed Deus ut beatificans hunc hominem est futurus ideoque et actus beatitudinis. Praeterea obiectum materiale debet esse *arduum.* Non enim speratur, quod sine ulla difficultate obtinetur (potius exspectatur). Hic non venit in quaestionem difficultas ipsius actus spei, qui, ut sit salutaris, debet elici ope gratiae elevantis, et hoc sensu est naturaliter difficilis, immo impossibilis. Potius agitur de difficultate competente in ordine obiectivo ipsi beatitudini coelesti, quae actu spei speratur. Quae difficultas est praesertim in eo, quod primo beatitudo non potest mereri nisi per bonos actus supernaturales, qui naturales vires hominis excedunt et ope gratiae elevantis fieri debent. Praeterea non potest meritum supernaturale beatitudinis conservari nisi superatis tentationibus ad peccandum, quae sunt tam difficiles, ut sine gratia sanante vinci non possint. Ex qua duplici difficultate resultat necessitas duplicis gratiae actualis, sanantis et elevantis. Tandem obiectum materiale spei est *possibile adeptu.* Quae possibilitas ei communicatur per nexum cum obiecto motivo seu promisso auxilio divino. Cf. infra § sq.

5. *Obiectum spei materiale secundarium* sunt omnia media, quae necessaria aut utilia sunt ad beatitudinem aeternam obtinendam. Necessaria sunt gratia elevans, gratia sanans, remissio peccatorum et poenarum, hominis cum gratia cooperatio, victoria de tentationibus, bona opera meritoria. Media utilia sunt: omnia bona temporalia, quatenus prosunt ad coelum assequendum seu promovent hominis cooperationem cum gratia, victoriam de tentationibus, acquisitionem bonorum operum etc. Utramque speciem mediorum Christus in oratione dominica a Deo impetrandam ideoque et sperandam proponit.

§ 132. De motivo spei.

1. Actus spei virtualiter est duplex: amor (concupiscentiae) beatitudinis et fiducialis erectio voluntatis in eam ut bonum futurum, arduum, possibile adeptu. Ideo etiam *motivum actus spei est duplex:* aliud, quo voluntas inclinatur ad appetendam beatitudinem; aliud, quo impellitur ad erigendum se erga eam ut bonum arduum et ad insurgendum contra difficultates, quibus beatitudo quasi involvitur. — Etiam desperatio includit amorem beatitudinis, sed simul est recessus ab ea propter difficultates, quae eam circumdant. Debet igitur esse unum commune, quo et in spe et in desperatione voluntas ad amorem boni movetur, simul autem aliud in spe, quo voluntas ad erectionem erga bonum ut arduum impellitur, aliud in desperatione, quo tentatur ad recessum ab eo.

2. *Amor concupiscentiae, qui spei inest, pro motivo habet Deum ut beatificantem seu bonitatem divinam relativam,* qua potens est per sui

possessionem hominem reddendi perfecte beatum. Quamquam obiectum materiale principale ex duobus coalescit, quae sunt Deus ut beatificans et eius possessio, unum est motivum, quo voluntas movetur ad utrumque simul appetendum. Similiter qui calore aestuans ad sedandam sitim appetit aquam frigidam eiusque potum, non habet duo motiva suae appetitionis, sed unum, frigus aquae, quo movetur ad eam eiusque potum concupiscendum.

3. *Erectio animi,* qua voluntas contra difficultates tendit in obiectum materiale futurum, arduum, possibile adeptu, *pro motivo habet Deum auxiliatorem* seu auxilium divinum. Solus enim Deus auxilio suo potest removere difficultates assequendae salutis, quia solus Deus dare potest gratiam elevantem et sanantem, qua salus obtinetur. Ideo Scriptura saepe dicit in solo Deo spem salutis aeternae reponendam esse. 2 Cor 1, 10: „Qui de tantis periculis nos eripuit et eruit, in quem speramus, quoniam et adhuc eripiet." 1 Tim 4, 10; 5, 5. Ier 17, 5: „Haec dicit Dominus: Maledictus homo, qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum et a Domino recedit cor eius."

4. *Accuratius motivum increatum erectionis animi quattuor complectitur: potentiam* divinam qua potest nos iuvare ad beatitudinem coelestem assequendam, misericordiam seu *bonitatem* qua paratus est nobis auxilium praebere, *promissionem* qua nobis auxilium suum revelando promisit, *fidelitatem* qua promissum infallibiliter servat. Haec omnia sunt increata et cum essentia divina identificantur. Potest igitur motivum totale erectionis animi enuntiari: *potentia benigna Dei nobis fideli promissione obligata.* Eph 3, 20: „Ei autem, qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intellegimus secundum virtutem, quae operatur in vobis [sit gloria]." Ps 12, 6: „Ego autem in misericordia tua speravi." Hebr 10, 23: „Fidelis enim est, qui repromisit."

5. *Etiam obiecta secundaria* spei, ut revera sperentur actu spei theologicae, debent attingi propter idem motivum sicut obiectum primarium. Quia beatitudo concupiscitur tamquam finis, ex virtute huius finis tamquam motivi concupiscuntur etiam bona secundaria tamquam media ad eum assequendum necessaria vel utilia. Arduitas mediorum in eo est, quod adeptio eorum aut omnino non pendet ab homine (gratia) aut partialiter quidem ab homine, tamen ita, ut procuratio aut conservatio eorum sit ei difficilis (e. g. victoria de tentationibus, bona opera, sanitas corporis etc.). Quia Deus homini promisit omnia ad salutem necessaria vel utilia (cf. orationem dominicam), etiam horum difficulter adipiscendorum fiducia ex motivo benignae potentiae Dei fideli promissione obligatae elici potest.

Ulterius nota: a) Non poneret actum spei theologicae, qui a Deo speraret bona secundaria et simul expresse ab iis excluderet rationem medii ad beatitudinem assequendam. Per talem exclusionem corrumpitur innixio in duplici motivo spei theologicae, et ita tollitur ipse actus spei, qui de illis bonis non potest elici nisi quatenus sunt media ad salutem aeternam. Solum sub hoc

respectu sunt a Deo promissa et propter beatitudinem appetibilia. b) Si quis sperando a Deo bona secundaria rationem medii, quam respectu beatitudinis coelestis habent, non excludit, licet de hac ratione medii non cogitet, immo expresse illa bona amat ut media ad inferiorem finem obtinendum (e. g. si a Deo sperat sanitatem ad evitanda mala temporalia morbi), nihilominus ponit actum spei. Nam eo ipso, quod sperat bona secundaria auxilio Dei innixus, implicite ea sperat ad eum finem, ad quem Deus auxilians ea concedere vult, i. e. ut media ad salutem aeternam. Haec implicita intentio non corrumpitur ex eo, quod in tali actu spei illa bona sperantur ut media ad finem inferiorem, dummodo talis finis ne sit oppositus fini ultimo (ut si quis speraret auxilium ad furandum), et dummodo ne expresse ab illis bonis ratio medii ad finem ultimum excludatur.

6. Multi theologi docent actum amoris concupiscentiae et actum erectionis animi seu fiduciae semper realiter ab invicem differre. a) Ex hoc supposito *thomistae* et alii *(Vazquez, de Lugo)* actum spei theologicae reponunt in solo actu fiduciae. Amor concupiscentiae secundum eos est actus spem praeparans, non procedens ex habitu spei, sed (in iusto) ex habitu caritatis vel (in iniusto) ex gratia elevante vel forte ex solis viribus naturalibus. Itaque iuxta hanc sententiam spes theologica pro unico motivo habet Deum auxiliantem. b) *Scotistae* et *Suarez* actum spei identificant cum solo amore concupiscentiae, cuius motivum est bonitas Dei relativa (Deus beatificans). Auxilium divinum iuxta eos pertinet ad obiectum materiale spei tamquam medium ad beatitudinem obtinendam. Amor huius auxilii et fiducialis tendentia in illud tamquam in medium beatitudinis obtinendae sunt actus secundarii spei (imperati ab amore concupiscentiae, quo bonitas Dei relativa appetitur).

7. *De his opinionibus nota:* a) Suppositum, ex quo thomistae procedunt, videtur esse falsum. Potest quidem esse amor concupiscentiae, qui non sit simul fiducia, sed quaevis fiducialis erectio in bonum arduum est species quaedam amoris concupiscentiae. Etiam Scriptura, ubi spem describit, nequaquam solam fiduciam in Deum effert, sed simul amorem concupiscentiae, quo beatitudo appetenda est. Ps 72, 25 26 28: „Quid enim mihi est in coelo, et a te quid volui super terram? Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum.... Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam.“ b) Sententia scotistica minus bene conciliatur cum Scriptura, quae rationem fiduciae et Dei auxiliatoris in spe cum magna emphasi effert. Debet igitur fiducia esse aliquid principale in spe, non mere secundarium. Deinde illa opinio pugnat cum praxi et persuasione fidelium, qui spem concipiunt semper ut erectionem animi erga bonum arduum, non ut merum amorem concupiscentiae. Cf. formulas usitatas. Neque est in eo ulla repugnantia, quod unus actus spei, quia est virtualiter duplex, simul habet duo motiva.

Scholion. 1. Spes, quia pro motivo habet ipsum Deum, debet esse *appretiative summa,* i. e. si electio daretur inter beatitudinem coelestem et aliam beatitudinem finalem (nescio quam) et inter Deum tamquam fidelem auxiliatorem et auxiliatorem alium, sperans potius adhaereret Deo tamquam beatitudini obiectivae et fideli auxiliatori. Qui talem amorem concupiscentiae et talem fiduciam non habet, non ita movetur motivo spei neque ita illud aestimat, sicut moveri et aestimare debet, ne Deo infinito iniuria fiat.

2. *Peccatum grave ut tale spei non directe opponitur* seu non est absoluta et omnimoda abiectio beatitudinis coelestis. Nam spes essentialiter est de beatitudine futura. Potest autem aliquis appetere beatitudinem coelestem ut futuram et simul beatitudinem praesentem in bono prohibito. Etiamsi cognoscit appetitionem boni prohibiti a beatitudine coelesti excludere, simul scit illam exclusionem demum in futuro esse actuandam et interea impediri posse

(per recuperationem status gratiae). Itaque appetitio boni praesentis non involvit absolutam abiectionem beatitudinis futurae.

3. *Actus spei in coelo est impossibilis.* Potest quidem ibi esse amor concupiscentiae erga Deum, sed non erectio animi erga Deum ut bonum arduum futurum. Cf. Rom 8, 24. Ideo sublato actu etiam habitus aufertur.

§ 133. Amor Dei concupiscentiae, quem spes involvit, est honestus. D.

1. *Scriptura* amorem beatitudinis (mercedis) aeternae tamquam actum bonum commendat. Lc 16, 9: „Et ego dico vobis: Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula." 1 Cor 9, 24 25; 2 Cor 9, 6: „Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet." Gal 6, 9: „Bonum autem facientes non deficiamus; tempore enim suo metemus non deficientes." Col 3, 23 24: „Quodcumque facitis, ex animo operamini, sicut Domino et non hominibus, scientes, quod a Domino accipietis retributionem hereditatis." 2 Tim 4, 8. 1 Petr 5, 4. Apc 2, 10. Quibus textibus fideles monentur, ut ament beatitudinem et sperent eiusque amore et spe freti bona faciant.

2. *Traditio* idem docet. *Gregorius Nyss.* (In Cantic. hom. 1): „Sunt etiam aliqui, qui propter spem mercedis repositam iis, qui pie vixerint, se recte et ex virtute gerunt, non caritate bonum possidentes, sed exspectatione remunerationis." *Augustinus* (In Ps. 120, 10): „Noli facere nisi propter vitam aeternam. Ideo fac et securus facies; hoc enim mandavit Deus." *Conc. tridentinum* sess. 6, can. 31 contra Luther definit: „S. q. d. iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, a. s." Idem dicit ibid. cap. 16: „Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda." *Alexander VIII* a. 1690 damnavit iansenisticam propositionem 10: „Intentio, qua quis detestatur malum et prosequitur bonum, mere ut coelestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens." Cf. ab eodem damnatam prop. 13.

3. Non ex eo amor concupiscentiae erga Deum beatificantem est inhonestus, quod, qui sperando Deum amat et bene agit, propter mercedem operatur. *Licitum est propter mercedem agere* neque quivis amor mercennarius est malus. Si quis Deum amaret et bona opera perageret solum propter mercedem terrestrem expresse excludendo mercedem coelestem, peccaret, quia ita sperneret finem suum ultimum. Sed amans Deum et bona opera agens propter mercedem coelestem non est simul paratus Deum non amare, si illa merces non esset. Circa tale suppositum sperans nullam voluntatem habet neque ad illud attendere obligatur.

4. *Non vilipenditur Deus eo quod amatur amore concupiscentiae.* Nam: a) Non amatur ut medium ad finem a se distinctum. Si ita amaretur, non aestimaretur quantum eius infinitam dignitatem decet. Nam medium, quatenus ordinatur ut bonum utile ad finem a se distinctum, fini subordinatur. Sed amor concupiscentiae in spe fertur directe et immediate in Deum ut obiectum, cuius amplexu beatitudo subiectiva hominis constituitur. Iamvero obiectum, quo gaudemus, e. g. amicus, cuius visu, musica, cuius auditu fruimur, non est stricto sensu medium ad actum gaudii, sed eius obiectum. b) Neque ex eo solo quidquam in sua dignitate deprimitur, quod tamquam obiectum actus agenti inservit. Secus Deus omnino non posset esse obiectum visionis beatificae. Si vero Deus est obiectum beatitudinis coelestis, etiam nunc sub tali respectu amore honesto potest concupiscibiliter amari.

5. *Non eo vilipenditur Deus beatificans, quod eum (seu amplexum eius) nobis optamus ut subiecto cui,* acsi ita magis aestimaremus nos quam Deum.

Secus multo magis in sua dignitate eo deprimeretur, quod amplexus eius beatis in coelo ut subiecto cui inhaeret. Optamus quidem nobis e. g. etiam pecuniam ut subiecto cui, sed ex eo solo, quod nos constituimus subiectum cui, non magis appretiamus nosmetipsos quam pecuniam. Potius eo nos superiores pecunia aestimamus, quod eam ordinamus tamquam medium ad alios fines.

6. Sed dices: Eo quod amore concupiscentiae nobis ut subiecto cui Deum appetimus, eum vilipendimus, quia eum non plus amamus quam nos, qui sumus subiectum cui. Respondeo: Ut subiectum cui homo se amat amore quodam benevolentiae. Obiectum, quod sibi optat, amat amore concupiscentiae. Cf. § 136, A 5. Itaque verum est in spe nos amare Deum alia specie amoris quam nosmetipsos. Et quia amor concupiscentiae est inferior amore benevolentiae, *verum est nos in spe amare Deum inferiore specie amoris quam nos.* Sed: a) Optando nobis Deum ut beatificantem optamus eum nobis ut ultimum finem nostrum, cuius amplexu erimus perfectissime ad eum ordinati eique reddemus summam gloriam externam formalem. Itaque amore concupiscentiae, quem spes involvit, eum in actu exercito aestimamus ut ultimum finem et ita glorificamus, non vilipendimus. b) Praeterea Deum simul amamus concupiscibiliter super omnia seu magis quam aliam beatitudinem finalem et, si electio daretur, potius Deo adhaereremus quam aliis bonis futuris. Atqui tali aestimatione Deus honoratur. c) Vilipenderetur Deus, si quis eum ita amaret amore concupiscentiae, ut eum simul expresse nollet amare amore superiore benevolentiae per caritatem. Sed hoc numquam accidit. Qui Deo credit et in eum sperat, etiam caritate eum amat, quia has tres obligationes simul cognoscere solet.

§ 134. De fiducia in actu spei.

1. Spes, quatenus est erectio animi erga bonum arduum, duplici certitudine pollet: a) *Certitudo* seu *firmitas subiectiva* est ea, vi cuius ex parte hominis excluditur omnis voluntarius recessus a beatitudine eiusque difficultatibus resultans ex timore, ne Deus promissam beatitudinem et media ad eam non concedat. Deus enim promissa infallibiliter et semper servat, et ideo infallibili motivo benignae Dei potentiae fideli promissione obligatae innixus homo debet se erigere ad beatitudinem contra omnes difficultates etiam maximas appetendam. b) *Certitudo obiectiva* inhaeret actui spei obiective spectato et consistit in repugnantia a Deo efficiendae frustrationis sui auxilii. Quia spes innititur Deo tamquam motivo, actui spei obiective spectato inhaeret exigentia a fidelitate Dei postulans, ne spem hominis, quantum est in ipso, sine impletione relinquat. — Certitudo subiectiva vocatur etiam *certitudo securitatis,* obiectiva appellatur *certitudo infrustrabilitatis.*

2. Spem semper praecedit actus fidei, quo quis firmiter credit Deum velle sibi dare beatitudinem cum mediis ad eam necessariis et utilibus eamque supposita propria cooperatione certo obtineri posse. Haec firma persuasio intellectiva non est ipse actus spei (qui procedit a voluntate), sed necessario ad eum praerequiritur. *Sine fide actus spei non gaudet subiectiva certitudine.* Qui enim rationabiliter dubitat, num Deus velit sibi beatitudinem et media ad eam concedere, potest in voluntate rationabiliter timere, ne sibi Deus ea deneget, et rationabiliter potest ab aggrediendis difficultatibus recedere.

3. Actus spei stat cum timore, ne sperans, quantum est in ipso, cum auxilio Dei ad beatitudinem assequendam non cooperetur. Nam per talem metum non insurgitur contra infallibilitatem motivi spei, quia est trepidatio de re a motivo spei prorsus distincta. Neque corrumpitur erectio animi neque causatur recessus a beatitudine et difficultatibus. Nam licet homo propter versatilitatem liberi arbitrii timeat, ne propriam cooperationem omittat, potest simul habere firmum propositum semper cooperandi, et hoc sufficit, ut voluntas auxilio divino innixa contra difficultates erigatur. Itaque *timor proprii defectus est aliquid extra actum spei* eum extrinsecus concomitans neque certitudinem eius minuit. Est quidem spes in subiecto instabili, sed instabilitas subiecti in certitudinem subiectivam et obiectivam ipsius actus spei non influit.

4. *Intrinsecam spei certitudinem multi textus Scripturae laudant.* Ps 24, 3: „Neque irridcant me inimici mei; etenim universi, qui sustinent te, non confundentur." Ps 30, 2: „In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum." Eccli 2, 11: „Respicite, filii, nationes hominum et scitote, quia nullus speravit in Domino et confusus est." Rom 5, 5: „Spes autem non confundit." — Extrinsecum timorem proprii defectus alii textus enuntiant, e. g. Phil 2, 12; 1 Cor 10, 12: „Itaque qui se existimat stare, videat, ne cadat." *Augustinus* (Serm. 157): „Firmissime sperate, quod non videtis; patienter exspectate, quod nondum habetis, quia veracem promissorem Christum fidelissime retinetis." *Leo M.* (Serm. 28): „Haec sanctis causa est tremendi atque metuendi, ne ipsis operibus pietatis elati deserantur ope gratiae et remaneant in infirmitate naturae."

Scholion. 1. Motivum increatum, quod in spe numquam deesse potest, est auxilium divinum. Sed praeter illud *possunt simul adesse alia motiva secundaria,* e. g. meritum et satisfactio humanitatis Christi, intercessio sanctorum, merita propria iam comparata (comparanda sunt obiectum materiale spei). Ex eo, quod adsunt motiva secundaria, non corrumpitur innixio in motivo principali.

2. *Potestne sperari spe theologica bonum secundarium, quod Deus non promisit?* In hoc ordine omne obiectum secundarium spei est de facto a Deo promissum, saltem generaliter, quatenus Deus promisit se daturum esse bona secundaria tamquam media ad salutem aeternam necessaria vel utilia. In alio ordine possent non promissa sperari, si Deus nullam promissionem salutis aeternae eiusque mediorum dedisset. Sed talis spes a nostra essentialiter differret, quia in motivo eius deesset fidelis Dei promissio (sola benigna potentia moveret), et ideo ipse actus subiectiva et obiectiva certitudine careret.

3. *Potestne virtute theologica alteri aliquid sperari?* Cum *s. Thoma* theologi affirmative respondent. Praemisso actu caritatis proximus amore benevolentiae amatur ut alter ego, et ideo bonum ei amore concupiscentiae optatur ut alteri ego. Quodsi haec concupiscentia boni proximi intrinsecus iungitur cum erectione erga illud bonum ut arduum et simul a Deo promissum, oritur actus spei, quo quis alteri bonum sperat.

§ 135. De necessitate spei.

1. *Habitus spei* est ad salutem necessarius necessitate medii. Nam constituit partem ipsius iustificationis, quae est medium ad salutem necessarium. Qui eum non habet, nec gratiam sanctificantem habet ideoque non potest salvari.

2. *Actus supernaturalis spei lege ordinaria peccatori est necessarius necessitate medii ad iustificationem et salutem aeternam* (𝔇). Nam medium necessarium ad gratiam habitualem obtinendam est paenitentia. Sed haec logice et psychologice ordinario non elicitur, nisi homo speret se a Deo remissionem peccati et poenae vitamque aeternam per paenitentiam adepturum esse. Etiam Hebr 11, 1 fides, quae v. 6 dicitur ad salutem absolute necessaria, describitur ut fundamentum spei („sperandarum substantia rerum"). Ideo scil. credi debet Deus remunerator, ut voluntas inde statim surgat in sperandam hanc remunerationem. Cf. Rom 8, 24: „Spe enim salvi facti sumus." Conc. Trid. sess. 6, cap. 6 inter actus ad iustificationem praeparantes etiam spem enumerat. Huc spectat ibid. can. 3 (§ 146, B 5c).

3. Sed *per exceptionem* fieri potest, ut aliquis sine explicita spe iustificetur, tunc scilicet, cum peccator a fide Dei exsistentis et remuneratoris statim transit ad actum caritatis eliciendum. Sed talis casus rarissime accidit. Potius ex consideratione Dei remuneratoris peccator immediate erigi solet ad spem promissae mercedis, et postea demum elicit actum caritatis. — Ceterum in tali caritate, quae sine spe actu praemissa elicitur, nihilominus votum spei latet. Nam latet in ea votum paenitentiae. Homo enim vi caritatis paratus est ea facere, quae Deus exigit, ideoque elicere paenitentiam de peccato commisso. Eo autem ipso vult elicere actum spei, sine quo paenitentia est impossibilis. — *Itaque actus spei peccatori est ad salutem necessarius necessitate medii interdum per votum supplebilis.*

4. *Homini iustificato* actus spei est medium non proxime, sed remote ad salutem necessarium. Ut enim possit salvari, debet vincere tentationes graves seu in bono perseverare. Non autem potest perseverare sine oratione. Atqui non potest orare sine spe fore, ut Deus sibi auxilium ad salutem necessarium impertiatur.

5. Praeterea actus spei et peccatori et iusto est necessarius *necessitate praecepti.* Nam Deus sub poena damnationis aeternae praecipit, ut salutem aeternam per media praescripta appetamus. Atqui hoc non potest fieri sine actibus, quibus coelum et media ad illud necessaria vel utilia speramus. Ergo praecipiendo eorum appetitionem Deus positive praecipit spem eorum. Huc trahe frequentes admonitiones in Scriptura. 1 Petr 1, 13: „Propter quod succincti lumbos mentis vestrae, sobrii, perfecte sperate in eam, quae offertur vobis, gratiam in revelationem Iesu Christi." Hebr 10, 23; Tit 2, 13: „[Apparuit... gratia Dei..., erudiens nos, ut... iuste et pie vivamus...] exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et salvatoris nostri I. Ch."

6. Docuit Franc. *Fénelon,* archiepiscopus cameracensis, et alii hominem hic in terra ad statum tantae perfectionis posse pervenire, ut propter excessum caritatis omne desiderium propriae beatitudinis eiusque mediorum licite abiciat. *Innocentius XII* a. 1699 23 propositiones huc spectantes tamquam temerarias damnavit. Etiam sanctissimus quisque debet orare, ut in bono perseveret, quod non potest sine spe auxilii divini. Praeterea debet paenitere de peccatis levibus, quod iterum sine spe veniae fieri non potest.

Tandem urget praeceptum positivum divinum actum spei interdum saltem eliciendi.

Scholion. *De peccatis contra spem* nota: 1. *Desperatio* est aversio a motivo spei et dupliciter committi potest: aut per defectum amoris concupiscentiae, quatenus homo ex nimio amore rerum temporalium beatitudinem coelestem detestatur et taedium de ea concipit; aut per defectum erectionis animi seu per recessum a difficultatibus, quibus assecutio beatitudinis circumdatur. In hoc altero casu desperans simul iudicat sibi a Deo denegari auxilia ad adeptionem coeli necessaria. Talia iudicia concomitantia adversantur quidem veritatibus revelatis, sed ideo homo nondum est haereticus. Potest enim retinere persuasionem ceteris hominibus beatitudinem coelestem esse revera appetibilem et terrestri meliorem vel iis non denegari auxilia necessaria. Sed simul falso iudicat se propter specialissimas circumstantias a generali regula esse exclusum. Desperatio, utpote aversio ab obiecto motivo, spei directe opponitur eamque expellit.

2. *Praesumptio* non est aversio a motivo spei, sed indebita conversio ad illud, quatenus exspectatur quod Deus non promisit, e. g. beatitudo sine auxilio Dei solis viribus naturalibus capienda vel speciale auxilium ad peccandum. Per praesumptionem habitus spei non tollitur, quia ibi nulla est aversio a motivo spei vel insurrectio contra illud. — Cetera vide apud moralistas.

CAPUT IV.

De caritate.

§ 136. De caritate generatim spectata.

A.

1. *Benevolentia* est actus, quo alicui personae bene volumus seu bonum optamus, sive bonum in genere (non cogitantes de determinato bono) sive bonum speciale. Non volumus bene nisi ei, qui nobis placet seu quem amamus propter internam amabilitatem. Quivis naturaliter ipse sibi est amabilis sibique optat bonum. Ut aliis velit bonum, debet in iis aliquid detegere, quod ipsi placeat. Quod in altero amatur seu placet, non est commodum amantis ab amato proveniens, sed est interna proprietas amati, quae est amabilis propter se, non propter meram coniunctionem cum commodo amantis. Talis coniunctio in illa proprietate amati aut nulla est aut ab ea in actu complacentiae abstrahitur. Itaque amor benevolentiae duo complectitur: Amans sibi in interna amabilitate amati complacet et ideo ei vult bonum. Haec duo possunt esse duo actus, sed possunt etiam in unum actum concrescere. Complacentia quidem potest esse sine expressa benevolentia, sed numquam est benevolentia sine complacentia virtualiter in ea latente.

2. *Motivum* utriusque actus est interna amabilitas amati. De complacentia hoc est evidens. Nam ipsa non involvit nisi unam tendentiam in amabilitatem ut motivum. De benevolentia idem constat. Ipsa tendit in amatum ut in subiectum cui et in bonum, quod ei optatur, ut in obiectum, quod appetitur. Iamvero bonum illud non appetitur nisi propter alterius amabilitatem seu solum quatenus aptum est ad

amabilitatem alterius aliquomodo promovendam. Similiter amato ut subiecto cui solum propter amabilitatem bonum optatur. Itaque motivum benevolentiae secundum utramque tendentiam est amabilitas amati.

3. *Caritas* erga alterum est *imperfecta,* si sistit in mera complacentia. Est *perfecta,* si additur benevolentia. Ceterum complacentia ad bonum amato optandum psychologice impellit. Ipse actus benevolentiae diversus est, prout bonum optatum est in diverso statu. Est mera benevolentia, si optatur alteri bonum abstractione facta ab huius praesentia vel absentia. Est gaudium, quando bonum est praesens ab amato possessum; est desiderium, quando bonum est absens non possessum. Praeterea a tali actu desiderii imperantur actus externi, quibus tamquam mediis amans amato bonum procurare studet.

4. *Concupiscentia* vocatur appetitio boni, quod subiecto benevole amato optatur. Est semper aliquid, quod subiectum cui benevolentiae aliquomodo perficit (bonum ei utile, delectabile, medium ad tale bonum etc.). Quivis ante omnia sibi ipsi diversa bona concupiscit. Sed supposito, quod alios benevolentia amat, potest etiam aliis bona concupiscere.

5. *In actu caritatis,* quo alteri bonum optamus, *involvitur concupiscentia boni optati.* Sed nomen concupiscentiae usu restringi solet ad illum actum, quo quis sibi bonum optat tamquam se aliquomodo perficiens. Quatenus concupiscens tali actu simul amat seipsum ut subiectum, cui bene vult, unus idemque actus est amor benevolentiae, quatenus vero tendit in bonum amanti utile, est concupiscentia. Sed benevolentiam erga seipsum, quae in tali concupiscentia boni utilis continetur, hic ulterius non consideramus.

6. Itaque *amor concupiscentiae erga alterum* est ille, quo eum amamus tamquam nos perficientem, nobis utilem, seu est amor alterius propter commodum ab eo amanti proveniens. *Amor benevolentiae* seu caritas est actus, quo quis amatur propter internam amabilitatem. Complectitur et benevolentiam et complacentiam modo supra explicato.

7. In amore et concupiscentiae et benevolentiae est *tendentia unitiva.* Concupiscens uniri vult cum bono concupito ut medio ad suam perfectionem. Amans benevolus tendit in unionem cum amato ut altero ego, quia amabilitas amati magis allicit, si est praesens. Tendentia unitiva in amore benevolentiae provenit ab attractiva virtute internae amabilitatis, quae amantem impellit ad quaerendam praesentiam amati, etiamsi de delectabilitate eius praesentiae non cogitat, immo etsi ex hac praesentia ei dolor resultat (ut si mater vult videre filium aegrotum vel mortuum). Haec tendentia in unionem cum amato seu appetitio praesentiae eius est actus a caritate imperatus.

8. Complacentia de amabilitate alterius est actus intrinsecus delectabilis. Praesertim si amabilitas amati amanti praesens est, haec delectatio augetur. Ideo actus complacentiae de amico praesente potest propter delectationem inde fluentem ab amante appeti. Tali appetitione praeter delectationem simul amatur amabilitas amandi, tamen non

propter se, sed propter illam delectationem. Hic non est amor benevolentiae, sed concupiscentiae, tamen ad amorem benevolentiae, cum quo vix non semper est coniunctus, prope accedit, quia alter amatur non ut commodum tribuens sine respectu propriae amabilitatis, sed ut per amabilitatem delectans.

B.

1. *Caritas theologica* (1 Cor 13, 13) *est amor erga Deum.* a) Nam vocatur „caritas Dei" (Rom 5, 5; 8, 39, coll. 35, ubi in parallelismo cum caritate Dei ponitur caritas Christi, ideoque „Dei" est genetivus obiectivus). 1 Io 4, 19: „Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos." b) Saepe tamquam maximum mandatum inculcatur dilectio Dei (cf. Mt 22, 37 38). Unde si inter praecipuas virtutes tamquam maxime necessaria effertur caritas (1 Cor 13, 1 sqq), hoc nomine intellegenda est dilectio Dei.

2. *Caritas est amor benevolentiae erga Deum.* a) Nam est excellentior spe (1 Cor 13, 13). Atqui spes involvit amorem concupiscentiae. Ergo caritas includit alium excellentiorem amorem erga Deum, qui non est nisi benevolentia. b) Caritas se extendit etiam ad proximum tamquam obiectum. 1 Io 3, 17: „Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?" 1 Io 4, 21: „Et hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum." Atqui caritas erga proximum describitur ut benevolentia. Ergo etiam caritas erga Deum debet esse benevolentia. c) Praecipitur amor Dei ex omnibus viribus (cf. Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27). Atqui ita designatur amor perfectior mera concupiscentia, qua homo simul se diligit ut subiectum cui et non omnes vires dirigit in personam amabilem. Ergo in illis textibus debet intellegi amor benevolentiae erga Deum.

3. *Qui amat Deum ut beatificantem seu ut id, in quo beatitudo obtinetur,* elicit amorem concupiscentiae, qui pertinet ad spem. Aut enim talis actus intrat in ipsum actum spei tamquam pars eius virtualis, aut elicitur solus sine fiducia seu erectione erga bonum arduum, et tunc etiam procedit ex habitu spei, non caritatis. Nam si a spe procedit ut cum fiducia virtualiter concrescens, non est cur ab alio habitu procedat, si elicitur sine illa fiducia.

4. Potest aliquis amare beatitudinem coelestem et simul amabilitatem Dei ut id, in quo amplectendo haec beatitudo obtinetur, seu *Deum ut beatificantem per suam amabilitatem.* Tunc elicitur amor concupiscentiae (spes). Nam amabilitas Dei non movet reduplicative ut aliquid propter se amabile, sed ut amabile per delectabilitatem, quam praebet. Sed talis amor concupiscentiae ad caritatem iam propius accedit (quia amatur Deus ut per amabilitatem delectans), immo vix non semper cum caritate proprie dicta coniungitur.

5. Hic nota alios casus similes: a) Qui amat Deum in se amabilem et ideo (fiducialiter) appetit eius amplexum beatificum coelestem, ut possit Deum praesentem propter ipsius amabilitatem intensius amare (cf. A 7), ponit actum elicitum caritatis et ab eo imperatam appetitionem beatitudinis coelestis, quae videtur procedere ab habitu spei (continet fiduciam, licet forte non involvat concupiscentiam). b) Similiter qui appetit Deum ut suam beatitudinem, quia per eam Deo benevole amato maior honor redditur, habet

duos actus, elicitum caritatis et ab eo imperatum actum spei. c) Qui vero coelestem unionem cum Deo amabili appeteret ut actum in se delectabilem (cf. A 8), delaberetur in amorem concupiscentiae (spem). Sed potest unio cum Deo appeti ex duplici ratione, ut incitamentum ad maiorem amorem Dei et ut id, unde delectatio provenit. Tunc talis appetitio unionis cum Deo imperatur et a caritate et a spe, et habemus tres actus: caritatem, spem atque amorem unionis cum Deo ab utraque imperatum.

6. Per caritatem Deus amatur ut ultimus finis simpliciter seu ut summum bonum in se, ad quod omnia ordinata sunt. Nam amatur propter internam amabilitatem et optantur ei omnia bona interna (perfectiones divinae) et externa (omnia extra Deum, quatenus ei conferunt gloriam seu rectum ordinem ad eum dicunt). Per spem Deus non amatur nisi ut ultimus finis hominis seu ut summum bonum hominem beatificans. Ita non amatur propter se, sed propter commodum ab ipso proveniens, neque ei quidquam optatur ut subiecto cui, sed potius homo sibi ut subiecto cui Deum optat. Ulterius nota: a) Si quis sibi Deum optat ut suam beatitudinem obiectivam, elicit amorem concupiscentiae erga Deum. Vult quidem sibi infinitam bonitatem, tamen non ut in se amabilem, sed ut causam propriae beatitudinis. b) Si quis alteri optat Deum ut beatitudinis obiectum, elicit actum, qui est benevolentia erga alterum et concupiscentia boni divini (cf. A 4). Quodsi alterum simul amat ut obiectum materiale propter amabilitatem divinam, elicit actum caritatis, tamen non eo, quod proximo optat divinam bonitatem, sed eo, quod eum amat propter Deum.

7. *Bolgeni* (Della carità o amor di Dio, Romae 1788) docuit virtutem theologicam caritatis esse amorem concupiscentiae seu amorem Dei, ut est bonum nostrum, non ut est bonum in se. Videlicet iuxta Bolgeni quivis amor ab homine elicitus non est nisi amor proprii boni. At: a) Haec sententia est evidenter falsa et contradicit experientiae negando exsistentiam veri amoris benevolentiae, quo homo alterum amat propter internam amabilitatem eique ita vult bonum, ut nullum bonum ipse ab eo percipiat. Cf. amorem matris erga filium malum vel aegrotum, a quo mater non habet nisi incommodum et contristationem. b) Est quidem verum: amans alterum propter internam amabilitatem ex amore percipit delectationem quandam. Sed haec non est motivum, propter quod amat. Obiective quidem illa benevola complacentia est ipsi amanti iucunda et hoc sensu bonum agentis, sed subiective non agit propter illud bonum ut motivum. c) Concedimus etiam: ex caritate facile resultat concupiscentia, vi cuius amans alterum appetit propter delectationem amabilitatis eius (A 8). d) Verum est etiam: Quivis actus amoris (etiam benevolentiae) voluntatem ontologice perficit et hoc sensu est eius bonum. Nam ut quaevis potentia, etiam voluntas habet propensionem in suam ontologicam perfectionem seu actum ut se perficientem et hoc sensu proprium bonum. e) Tandem voluntas non tendit nisi in illud obiectum, quod et in quantum est appetibile et hoc sensu bonum proprium. Appetibilitas est ratio formalis, sub qua sola aliquid a voluntate attingi valet, et potest sub hoc respectu vocari voluntatis bonum. Similiter quaevis potentia tendit in „bonum" proprium seu obiectum suum formale quod, attingibilitatem quandam obiecti materialis, quae „bonum" illius potentiae appellari potest. Sed non quodvis appetibile seu bonum voluntatis est appetibile solum propter commodum appetentis.

§ 137. De motivo caritatis.

1. Ex eo, quod caritas theologica est amor benevolentiae erga Deum, constat *motivum eius esse increatam amabilitatem divinam.* Nam amor benevolentiae non est nisi ille, quo quis amatur propter intrinsecam

amabilitatem. Hic nonnulla afferuntur ad hanc veritatem magis explicandam.

2. Possumus Deum amare ut beatificantem et simul ut in se amabilem. Haec duo motiva sine dubio possunt in anima simul stare et duobus actibus distinctis attingi, amore concupiscentiae et benevolentiae. Patet exemplis humanis. Cogita infantes, qui parentes amant amore benevolentiae propter internam amabilitatem et amore concupiscentiae propter beneficia.

3. *A parte rei Deus ut beatificans et Deus ut in se amabilis est una simplicissima res.* Immo beatificans est Deus a parte rei propter et per ipsam suam amabilitatem. Beati enim felicitatem percipiunt ex ipso amore benevolentiae, quo amabilitatem divinam amplectuntur (sicut generatim actu complacentiae de alterius amabilitate voluptas quaedam percipitur). Nihilominus in terra amabilitatem Dei mente dividimus in duo motiva: amabilitatem ut in se pulchram et amabilitatem ut beatificantem. Primo modo ut motivum substat actui caritatis, altero modo amori concupiscentiae in spe.

4. Motivum caritatis debet esse increatum (divinum). Iamvero non solum essentia divina tamquam cumulus perfectionum (quam solam ut motivum caritatis admittunt e. g. *Salmanticenses*), sed etiam quaecumque perfectio divina singillatim concepta est aequaliter increata. Similiter non solum essentia divina, quatenus omnes perfectiones complectitur, potest concipi ut amabilis, sed *etiam singulae perfectiones divinae separatim ab invicem consideratae sunt amabiles et bonae ideoque ut motivum substare possunt* actui complacentiae et benevolentiae in caritate theologica seu esse ratio propter quam Deus nobis placet et ei bene volumus, optantes ei illam infinite amabilem proprietatem et omnia bona.

5. Neque valet obiectio: Motivum caritatis non est Deus nisi ut summum bonum. Sed si concipitur solum e. g. ut sapiens, non concipitur simul ut iustus etc. ideoque nec concipitur ut summum bonum. Ergo motivum caritatis non possunt esse singulae perfectiones, sed solum omnes simul, quatenus constituunt summum bonum. Respondeo: Sensus verus maioris non est nisi hic: *Motivum caritatis est quaevis increata amabilis proprietas divina,* quae a parte rei est unum simplicissimum summum bonum. Id solum ad virtutem theologicam requiritur et sufficit. Propter simplicitatem Dei metaphysicam concipiendo unam amabilem proprietatem divinam implicite concipio omnes, et ita implicite ad caritatem me movet totus cumulus perfectionum divinarum.

6. *Etiam benignitas et beneficentia Dei* sunt increatae perfectiones divinae in se amabiles ideoque sunt sufficiens motivum caritatis theologicae. Solemus etiam homines propter benignitatem et munificentiam considerare ut amabiles et amare vera benevolentia, tunc quoque, quando ab illa munificentia nos ipsi, non alii, beneficia accipimus. Ideo ipsa Scriptura tamquam motivum caritatis commendat beneficentiam divinam. 1 Io 4, 19: „Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos."

7. *Debet autem caritas Dei* procedens ex amabilitate beneficentiae divinae ut motivo sedulo *distingui et ab amore concupiscentiae et a virtute gratitudinis.* a) Potest beneficentia divina dupliciter considerari seu in duplex motivum in mente dividi. Aut concipitur ut nobis utilis seu ut causa commodi nostri, et tunc amatur Deus amore concupiscentiae, qui pertinet ad spem. Aut concipitur beneficentia divina seu actus infinitus beneficia causans ut in se amabilis (nam τὸ causare aliis beneficia est aliquid amabile et bonum), et tunc ut motivum substare potest actui verae caritatis. In hoc altero casu abstraho ab utilitate, quam a beneficentia Dei percipio, et considero amabilitatem huius beneficentiae. b) Gratitudo est virtus inclinans ad agnoscenda beneficia alterius. Motivum eius est creata honestas in tali actu sita. Qui a consideratione beneficiorum ascendit ad considerandam beneficentiam benefactoris et incipit amare honestatem agnitionis beneficiorum seu submissionis sub beneficentia alterius, elicit gratitudinem. Ut eliciat caritatem, debet concipere alterius beneficentiam ut in se amabilem et propter hoc motivum Deum benefactorem complacentia et benevolentia amare. Ceterum psychologice gratitudo facile cum caritate coniungitur. Qui enim iam ascendit ad contemplandam beneficentiam Dei et cogitat de honestate eius agnitionis, vix non semper simul cognoscit amabilitatem beneficentiae et ab ea ut motivo ad caritatem impellitur.

8. *Vana est obiectio:* Motivum caritatis est perfectio Dei absoluta, non relativa. Atqui beneficentia est perfectio relativa. Ergo non potest esse caritatis motivum. — Perfectio Dei relativa est ea, qua Deus concipitur agere ad extra (beneficentia) vel qua cogitatur impelli ad agendum ad extra (benignitas). Respondeo distinguendo maiorem: Motivum caritatis non est perfectio relativa ut nobis utilis seu sub ratione commodi ab ea provenientis, *concedo;* non est perfectio relativa ut aliquid increatum in se amabile, *nego.* Et concessa minore contradistinguo consequens.

9. *Etiam consideratione beneficiorum, quae Christus hominibus contulit,* homo potest ad caritatem erga Deum induci. Debet beneficia considerare ut causata non a sola humanitate Christi separatim concepta, sed a Verbo per humanitatem operante. Ita ascenditur ad contemplandam increatam beneficentiam Verbi, quae sua interna amabilitate ad actum caritatis movere potest.

10. Quaerunt, utrum ad actum caritatis supernaturalem requiratur aliqua *supernaturalitas motivi.* Multi commentatores s. Thomae (1, q. 60, a. 5 ad 4; 2, 2, q. 23, a. 4 sqq) hoc affirmant dicentes, ut actus caritatis fiat supernaturalis, debere bonitatem divinam amari ut ordinatam ad visionem beatificam seu ut obiectum beatitudinis supernaturalis, et in hoc esse supernaturalitatem motivi. Sed: a) Talis supernaturalitas motivi in actibus fidelium saepe deest. Solent ad actum caritatis moveri per considerationem aut amabilitatis essentiae divinae generatim aut unius proprietatis speciatim, nullo modo cogitantes de relatione, quam bonitas divina ad visionem habet. Et tamen de entitativa supernaturalitate talium actuum nemo dubitat. b) Neque potest necessitas talis motivi supernaturalis probari. Etiam per condemnationem prop. 34 *Baii* („Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor

naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia etc.“) non affirmatur caritatem supernaturalem semper necessario deberé procedere ex amabilitate Dei ut relata ad futuram -visionem. Scopus condemnationis fuit vindicare, quod praeter amorem Dei „gratuitum“ seu supernaturalem non repugnat honestus amor Dei mere naturalis. Hoc alterum negavit Baius asserendo omnia opera, quae sine gratia habituali et caritate theologica fiant, esse peccata. c) Requiritur tantum, ut amabilitas divina quomodocumque considerata apprehendatur per supernaturalem actum intellectus (non autem necessario per fidem), quia lex est a Deo observata, ut supernaturalis sit intellectio volitionem salutarem immediate praecedens. d) Non negamus per caritatem supernaturalem congruenter posse Deum amari praesertim propter eam amabilitatem, vi cuius est obiectum visionis beatificae seu ultimus finis supernaturalis. Negamus autem hoc absolute requiri, ut amor benevolentiae erga Deum a Deo efficiatur supernaturalis vel ut ex habitu caritatis procedat. Sufficit Deum amare propter quamlibet amabilitatem internam etiam nullo habito respectu visionis beatificae. Cf. infra § 156 et 157.

§ 138. De perfectione caritatis.

1. Specifica perfectio seu id, quo caritas a ceteris virtutibus et theologicis et moralibus tamquam excellentissima virtutum distinguitur, est eius *motivum,* increata amabilitas divina. Virtutes morales ideo sunt imperfectiores, quia pro motivo habent honestatem creatam. Etiam fides et spes sunt minus excellentes, quamquam motivum earum est increatum. Nam auctoritas Dei revelantis non potest intellectum movere nisi communicando ei veritatem, bonitas Dei in spe non movet nisi tamquam id, in quo beatitudo hominis obtinetur. Aliis verbis: In fide et spe motivum increatum non movet nisi quatenus illud homo considerat aliquatenus ad se ordinatum, ut perfectionem ex eo percipiat. Sed in caritate homo non ordinat ad se motivum, ut ab eo perficiatur, sed potius ipse ordinatur ad motivum caritatis, Deum amando propter internam amabilitatem et ei hanc amabilitatem et cetera bona optando. Atqui perfectius est creaturam ad Deum ordinari quam vice versa. Ideo 1 Cor 13, 13 caritas dicitur esse maior fide et spe et eo ipso virtutibus moralibus (quas fides et spes excellentia superant).

2. Caritas debet esse *appretiative summa,* i. e. homo debet Deum ita amare, ut paratus sit, si electio necessaria esset, eum ceteris bonis anteponere, i. e. potius Deum diligere et cetera spernere quam vice versa. De hac appretiativa summitate intellege Dt 6, 5: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua.“ Rom 8, 38 39. Mt 10, 37. Lc 14, 26 sqq. — Simplex complacentia, qua Deus nondum amatur appretiative super omnia, non est actus malus (nam certe non est malum, si Deus alicui placet), sed neque est perfectus actus caritatis, ad quam homo obligatur, quamquam in iusto ex habitu caritatis supernaturalis sine dubio procedit.

3. Ad actum perfectum caritatis *non requiritur specialis gradus intensitatis* seu vehementiae, qua elicitur. Potest in actu esse aestimatio

Dei ut summi boni omnibus praeferendi, quamquam est remissus, et potest simul creatura amari actu vehementiore, sed non super omnia, ita ut homo, si electio daretur, potius maneret in caritate Dei et creaturam sperneret quam vice versa. Vehementia seu intensitas actus voluntatis non est semper in hominis potestate, sed saepe pendet ab affectu concomitante appetitus sensitivi. Ita e. g. homo siti laborans vehementius appetit aquam quam aurum propter coëxsistens sensitivum desiderium aquae, quamquam paratus est, si opus esset, potius aquam quam aurum amittere. — Nonnulli ut *Petrus Soto* et *De Rubeis* dicunt caritatem non esse appretiative super omnia, nisi eliciatur maiore intensitate quam amor, quo diliguntur creaturae. At aliud est intensitas actus, aliud appretiatio super omnia. Deinde sequeretur, ut gradus quidam caritatis in uno homine esset caritas super omnia, in altero non esset, quia unus minore, alter maiore intensitate creaturas diligit.

4. Per iteratos actus habitui caritatis accrescit *extrinseca perfectio*. Videlicet homo tunc facilius alios actus bonos caritati subordinat seu ex caritate imperat, et caritas fit stabilior seu difficilius amissibilis, quatenus, si electio datur inter Deum et bonum prohibitum, voluntas facilius Deo adhaeret. Haec perfectio est extrinseca, quia advenit caritati ab extra, scil. ab habitu naturali amoris Dei, qui iteratis actibus caritatis supernaturalis in voluntate producitur.

5. Per amorem Dei erga hominem et per caritatem, i. e. per continuos actus caritatis erga Deum ex parte hominis constituitur vero sensu *amicitia inter Deum et hominem* seu mutuus amor benevolentiae ad extra manifestatus. Amor benevolentiae erga Deum manifestatur ad extra praesertim per actus bonos a caritate imperatos. Deus hominem amat, non ut commodum ab eo percipiat (quod Deo infinito repugnat), sed ut homini bene sit. Manifestatio huius amoris divini habetur in collatione bonorum naturalium et supernaturalium et in promissione, qua dicit ipsum diligentes se amaturum esse. Cf. Io 14, 21 23. — Neque obstat, quod Deus est Dominus omnium et creatura serva Dei. Nam etiam inter servum et dominum potest esse vera amicitia. Ceterum homo nobilitate per gratiam sanctificantem augetur et tamquam filius adoptivus in familiam divinam suscipitur. Et ita quidem in homine efficitur deiformitas, qua supposita sensu pleniore, ut inter propinquos, amicitia inter Deum et hominem constituitur. Nonnulli (e. g. *Ripalda*) ad amicitiam stricte dictam postulant, ut ultimum motivum mutui amoris sit amabilitas amico inhaerens. Si hoc verum esset, amor Dei erga homines non posset esse amicalis. Nam motivum eius est infinita bonitas Dei, non bonitas hominis. At Scriptura diserte testatur inter Deum et hominem veram amicitiam esse posse. Abraham expresse vocatur amicus Dei (Idt 8, 22. Is. 41, 8. Iac 2, 23). Sap 7, 14: „Infinitus enim thesaurus est hominibus [sapientia], quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei.“ Ergo illud suppositum falsum est.

§ 139. De obiecto materiali caritatis.

1. Obiectum materiale caritatis est duplex: *obiectum (bonum) quod* benevole optatur et *obiectum (persona) cui* bonum optatur. Obiectum cui materiale secundarium est ens rationale seu proximus, qui praeter et post Deum propter nexum, quem cum amabilitate divina tamquam motivo habet, diligitur. Scriptura clare dicit *caritate theologica etiam proximum diligi debere.* S. Ioannes in prima epistula agit de caritate erga Deum (1 Io 4, 19), sed simul docet eadem caritate etiam proximum esse amandum. 1 Io 4, 20 21: „Si quis dixerit: Quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est. Qui enim non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? Et hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum." S. Paulus 1 Cor 13, 4—7 describit caritatem theologicam, praesertim quatenus in proximum dirigitur. Christus (Mt 22, 37—39) praeceptum diligendi Deum cum altero diligendi proximum arcte coniungit.

2. Si proximus propter idem motivum ut Deus, i. e. propter increatam amabilitatem divinam, diligendus est, *debet hoc motivum cum persona proximi esse coniunctum,* in eo aliquatenus inveniri. Quod fit tripliciter: a) Deus est causa proximi efficiens et exemplaris, et consequenter proximus est naturalis imago Dei et amabilitatem divinam praesertim per rationalitatem imitatur. b) Deus proximo contulit (vel conferre paratus est) gratiam, qua fit supernaturalis imago Dei et amabilitatem divinam modo multo perfectiore tamquam filius adoptivus divinae naturae particeps imitatur. c) Proximus est destinatus ad amabilitatem Dei in coelo possidendam vel forte eam ibi iam possidet. Itaque caritas erga proximum elicitur aut solum propter naturalem (si quis peccatorem diligit) aut etiam propter supernaturalem coniunctionem cum amabilitate divina.

3. Quia proximus diligitur propter Deum seu ut connexus cum bonitate divina, amatur propter summum bonum appretiative super omnia dilectum. Eo ipso proximus non diligitur super omnia, sed *solum dependenter a summo bono,* et amans semper paratus est dilectionem proximi deserere, si haec amori Dei adversaretur. Unde vi caritatis theologicae proximo non optantur nisi ea bona, quibus non tolluntur bona Deo optanda. Secus enim proximus praeferretur Deo, et tolleretur aestimatio Dei super omnia, quam motivum caritatis essentialiter exigit. — Deo optatur ipsa amabilitas divina increata, quae simul amatur ut obiectum motivum, deinde omnes perfectiones, quae in Deo reperiuntur, tandem omnia extra Deum, in quibus gloria Dei externa obiectiva et formalis resplendet. Haec enim omnia sunt bona Dei, quae Deus ipse amat. Proximo optatur omne id, quod eum vere perficit sive naturaliter sive supernaturaliter, tamen solum in tantum, in quantum bono Dei non adversatur.

4. Nexus naturalis et supernaturalis cum amabilitate divina reperitur etiam *in angelis bonis.* Ideo possunt a nobis caritate theologica amari. Praeterea nexus naturalis cum amabilitate divina (imago Dei naturalis) manet etiam in damnatis et daemonibus, et ideo potest a nobis simplex complacentia de iis elici, sed non benevolentia erga eos. Nam propria culpa ex

dispositione Dei torqueri et omni bono carere debent, atque haec poena eorum est bonum Dei (manifestatio iustitiae divinae). Iamvero vi caritatis aliis praeter Deum solum in tantum potest bonum optari, in quantum non tollitur bonum Dei super omnia dilecti. Quia igitur carentia boni in damnatis est bonum Dei, non possumus vi caritatis theologicae iis bonum optare. Et quia actus benevolentiae, qui est in caritate principalis, ex virtute caritatis erga damnatos elici non potest, etiam illa simplex complacentia ex virtute theologica caritatis vix procedit.

$\frac{1}{17}$ 5. *Quaerunt* theologi: Si proximus diligitur propter amabilitatem donorum supernaturalium, non quatenus dicunt nexum cum amabilitate divina, sed prout sunt in se amabilia, num haec sit caritas theologica. Respondeo: Dona illa sunt entitates supernaturales, quae essentialiter involvunt relationem ad Deum, et quarum tota pulchritudo et amabilitas ex illa relatione derivatur. Si proximus amaretur propter illa dona ut pulchra et amabilia et simul abstraheretur a relatione, quam habent ad Deum, non esset caritas theologica. Sed talis abstractio fieri non potest, quia illa dona non possunt rationabiliter concipi ut pulchra, quin simul relatio, quam ad Deum involvunt, concipiatur, et si proximus propter pulchritudinem talium donorum supernaturalium diligitur, ultimatim propter bonitatem Dei diligitur, quam per ea participat. — Aliter res se habet in dotibus naturalibus proximi. Hae enim, quia non sunt entitates supernaturales, considerari possunt ut in se pulchrae et bonae sine respectu ad Deum ut effectorem et exemplar earum, et si proximus tunc propter eas diligitur, haec non est caritas theologica. Solum si additur expressa consideratio relationis ad Deum ut causam et exemplar, dilectio ultimatim procedit ex amabilitate divina et est caritas theologica.

6. Si homines caritate theologica se invicem propter Deum amant, omnia adsunt, quae ad veram amicitiam constituendam requiruntur. Nam ultimum motivum mutui amoris amicalis, dummodo sit verus amor benevolentiae, potest esse extra amantes. Cf. supra § 138, 5.

7. Tandem exstat mandatum divinum, quo *tenetur homo etiam semetipsum propter Deum amare* (suum corpus et suam animam). Mt 22, 39: „Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum.“ Iamvero dilectio proximi pro motivo debet habere Deum. Ergo etiam dilectio suiipsius. Nexus propriae personae cum amabilitate divina adest eodem modo sicut in proximo.

§ 140. Ceterae quaestiones de caritate.

1. Secundum *s. Thomam habitus caritatis est forma ceterarum virtutum.* Quod duplici sensu accipi potest: a) Sicut anima tamquam forma vivificat corpus, ita caritas vivificat seu informat ceteras virtutes, quatenus reddit actus earum meritorios coeli. Nam caritas inseparabiliter connectitur cum gratia sanctificante. Actiones autem honestae tunc solum sunt meritoriae coeli, si uterque habitus, gratia et caritas, ab invicem inseparabiles, in anima insunt. Et quia actus virtutum sunt operationes, pleniore sensu virtutes dicuntur vim meritoriam accipere et hoc sensu vivificari, informari a principio activo caritatis quam ab habitu entitativo gratiae. Cf. § 109, A 4. b) Caritas est forma exemplaris ceterarum virtutum, secundum quam omnes operantur. Videlicet caritas tendit in bonum Dei actu signato (expresse), optans Deo omnia bona extrinseca, quibus gloria Deo redditur. Ceterae virtutes in idem bonum Dei tendunt actu exercito (implicite), elicientes actus honestos, quibus de facto gloria Deo redditur, licet non

semper intendantur expresse ut bona Dei, sed solum ut rectae rationi convenientes. Aliis verbis: A caritate procedit amor Dei explicitus et formalis, a ceteris virtutibus amor implicitus et initialis, quatenus tendunt in id, quod Deo placet. Ita ceterae virtutes caritatem tamquam suam formam exemplarem imitantur.

2. Praeterea *actus caritatis,* si elicitur, *duplici modo potest quasi informare,* i. e. formam seu directionem dare actibus ceterarum virtutum. a) Actus caritatis imperat actus ceterarum virtutum et hoc sensu actibus imperatis reali quodam modo imprimit suam propriam tendentiam seu motum in amabilitatem divinam (considerat scil. homo actum virtutis ut bonum Dei et ex amore amabilitatis divinae optans Deo hoc bonum ponit actum illius virtutis). Nulla est necessitas neque ullum praeceptum, ut caritas omnes actus ceterarum virtutum semper imperet, ut falso affirmavit e. g. *Berti. Conc. Trid.* sess. 6, cap. 16 et can. 32 talem condicionem meriti supernaturalis ignorat. Sed quia caritas Deo bona optat, quo ferventior est, eo facilius suum motum in amabilitatem divinam aliis virtutibus, actus earum imperando, communicat. b) Etiam quando non imperat actus aliarum virtutum, caritas iis suam propriam directionem habitualiter tribuit. Videlicet per actum caritatis, quem antea elicuerat, homo se convertit ad Deum, ultimum finem, eique vult bona. Eo ipso vult ei implicite etiam sequentes actiones bonas easque ita ad ultimum finem habitualiter dirigit. Quae habitualis directio non est impulsus realis, sed potius denominatio quaedam extrinseca in eo consistens, quod actus bonus procedit a subiecto per actum praecedentem caritatis ad Deum converso. Talis relatio ad personam amantis et actum praecedentem caritatis est in actibus bonis quasi forma quaedam signans eos tamquam actus amatoris Dei.

3. Secundum *Salmanticenses* habitus caritatis etiam physice informat habitus ceterarum virtutum faciens eas ex se physice dimanare sibique inhaerere. Sed haec physica functio ne gratiae quidem cum certitudine tribui potest, quae est respectu potentiarum activarum (virtutum) nova natura. Inter potentiam activam caritatis et ceteras potentias activas talem physicam informationem statuere vix licet. Etiam in ordine naturali non dimanat una potentia activa ex altera, sed omnes pariter et immediate ex natura.

4. *Quaeritur, num habitus caritatis idem sit in via et patria.* Videtur affirmandum, non solum propter 1 Cor 13, 8 („caritas numquam excidit", scil. ea, quae iuxta v. 13 est in terra, non alia), sed etiam ideo, quod nulla ratio assignari potest, cur pro statu coelesti alius habitus caritatis postuletur. a) Est quidem caritas coelestis actus necessarius. Sed iam hic in terra ex habitu caritatis procedunt actus necessarii (motus primo primi) complacentiae de amabilitate divina. b) Amor coelestis est beatificus. Sed iam hic in terra amor Dei piis et sanctis delectationem praebet. Rom 14, 17: „Non est enim regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto." Ergo delectabilitas actus coelestis non impedit, quominus hic ex eodem habitu procedat. c) Unicum motivum increatum caritatis est ipsa amabilitas Dei, non cognitio huius amabilitatis. Quia igitur hoc motivum idem est in coelis et in terra, licet cognitio sit diversa, etiam habitus est idem. Nam virtutes theologicae diversificantur solum ex diversitate motivi increati. d) Etsi forte propter

visionem amabilitatis Dei modus attingendi hanc amabilitatem in actu amoris coelestis esset prorsus diversus a modo attingendi, quem caritas terrestris involvit, non esset propter hunc novum actum in terra ignotum statuendus novus habitus coelestis caritatis. Nam ex uno habitu iam hic in terra diversi actus procedunt (complacentia, benevolentia, desiderium boni Dei, gaudium de eo). Ergo non est cur non etiam ille actus coelestis inde procedat.

5. Itaque restat quaestio, *utrum actus coelestis caritatis* (gaudii de bono divino) *involvat novum modum attingendi bonitatem divinam* ab amore terrestri diversum, sicut visio Dei includit novum modum intellectualiter attingendi veritatem divinam a terrestri cognitione differentem. — Quaestio videtur neganda. a) Volitio enim fertur in bonitatem ut motivum, non in ipsum modum cognitionis eius, quae est mera condicio. Perfectior cognitio solum efficit, ut bonitas divina necessitet ad sui amorem, et ut actus cum maiore intensitate procedat quam amor boni absentis. Aliis verbis: Motivum, si praesens est, maiorem vim attractivam in voluntatem exercet quam absens, sed novum attingendi modum pro actu non postulat. b) Res aliter se habet in visione Dei. Ibi obiectum, ut in se est, immediate cum intellectu se coniungit. In amore beatifico bonum infinitum non ut in se est, sed mediante cognitione cum voluntate connectitur. Novus modus intellectualiter Deum attingendi in visione ideo est necessarius, quia naturalis cognitio est expressio imaginis rei cognoscendae, et obiectum infinitum, ut in se est, a potentia finita per speciem impressam intus suscipi et exprimi nequit. At volitio non est assimilatio cum re cognoscenda, sed inclinatio ad extra, vi cuius voluntas ad rem amatam se extendit. Quae extensio semper eodem modo fieri videtur, dummodo bonum per cognitionem voluntati praesentetur, sive est finitum sive infinitum, sive praesens sive absens.

6. *Per peccatum grave caritas corrumpitur.* Est enim inseparabilis a gratia sanctificante, quae in anima non stat cum peccato gravi. Ratio interna est haec: Peccatum grave est contemptus Dei et insurrectio contra amabilitatem divinam, directa oppositio contra vim attractivam, quam increatum illud motivum in voluntatem exercet. Ideo quodvis peccatum grave opponitur caritati, quatenus haec est complacentia de summo bono. — Praeterea specialiter odium Dei opponitur caritati, quatenus haec dicit benevolentiam erga Deum. Nam odium Dei est actus, quo quis Deo male vult et de bonis eius contristatur (odium inimicitiae; odium abominationis est merum taedium de Deo, quod adversatur soli amori concupiscentiae).

7. *Per peccatum leve caritas non deletur* sicut neque gratia sanctificans. Nam in tali actu deest contemptus Dei et insurrectio contra amabilitatem divinam.

8. *Habitus caritatis,* sicut gratia ab ipso inseparabilis, necessitate medii indispensabilis necessarius est ad iustificationem et vitam aeternam. *Actus caritatis* adulto peccatori saltem tunc est medium indispensabile iustificationis et salutis, quando per sacramentum (baptismi, poenitentiae) iustificari non potest. Cf. § 309. Praeterea omnes homines obligantur positivo praecepto divino caritatis erga Deum et proximum (Mt 22, 37 sqq), quod exigit, ut actus caritatis aliquoties eliciatur. Necessitas medii actus caritatis pro homine iusto probari non potest. Ad orandum sufficit spes, ad pugnandum contra tentationes graves timor gehennae.

TRACTATUS VI.
DE GRATIA ACTUALI.

CAPUT I.
Introductio de exsistentia gratiae actualis.

§ 141. Generalia quaedam de merito, impetratione, dispositione.

1. *Meritum* sensu generalissimo est exigentia retributionis et inhaeret operi libero. Exigentia retributionis poenalis vocatur demeritum. Ordinario vox meriti sumitur sensu bono et est dignitas operis exigens praemium. Deinde etiam ipsum opus, cui talis dignitas inhaeret, meritum vocari solet.

2. Dignitas (exigentia) praemii operi inhaerens est *imperfecta,* si inter illud et praemium nulla omnino aequalitas intercedit, ut e. g. inter laborem unius horae et mercedem unius mensis. Est *perfecta,* si aequalitas exsistit, ut e. g. inter laborem unius diei et mercedem unius diei. Ceterum illa aequalitas non potest mathematice determinari, sed multum pendet a communi aestimatione, quae quoad regiones et tempora solet esse diversa, praesertim vero a generositate eius, qui praemium confert. Potest enim homo liberalis opus minus dignum considerare tamquam aequale praemio maiori, ut si e. g. in certamine victori a rege bravium proponitur.

3. Dignitas praemii imperfecta vocatur *meritum de congruo.* Dignitas perfecta, cuius scil. valor communiter censetur retributioni aliquomodo aequalis, vocatur *meritum de condigno.* Utrumque adest *in actu secundo,* si inter merentem et retribuentem intercedit contractus (promissio) de reddenda retributione, quae tunc solet vocari merces. Merens vi contractus accipit ius strictum ad mercedem. Est meritum *in actu primo,* si contractus non intercedit seu si adest exigentia praemii sine stricto iure retributionis, quae tunc vocatur praemium.

4. *Strictissimo sensu meritum de condigno* sumitur pro exigentia perfecta mercedis praevio contractu consignata. Cetera solent vocari meritum de congruo. Hoc sensu in toto tractatu sequente terminos adhibemus.

5. *Impetratio* est vis moralis (influens in intellectum et voluntatem alterius) inhaerens rogationi ut tali. Rogatio constituitur professione propriae indigentiae et bonitatis eius, qui potens est rogationem exaudire. Differt a merito. Nam exigentia retributionis oritur ex opere, in quantum retribuenti aliquid boni affert (commodum, honorem etc. praestat). Sub hoc respectu actio meritoria retribuentem movet, ut pro bono percepto merenti aliud bonum reddat. Impetratio autem non oritur ex commodo, quod exaudiens percipit (nam per rogationem ei nihil praestatur), sed ex agnitione eius bonitatis et indigentiae rogantis expositione, quales in precibus continentur.

6. *Unicum bonum,* quod Deus a creatura rationali percipere potest, est gloria externa. Haec redditur per quodvis opus bonum, et ideo actionibus bonis semper inest exigentia alicuius retributionis divinae. Quod valet etiam de operibus solum naturaliter bonis (cf. § 80, A 9). *Oratio* ad Deum directa habet vim et meritoriam et impetratoriam. Quatenus est opus moraliter bonum, praestat Deo gloriam externam formalem et ita sibi exigit praemium. Quatenus est rogatio, movet ad exaudiendum.

7. Inter valorem actionis meritoriae et valorem retributionis debet esse *proportio,* i. e. utrumque debet esse ita comparabile, ut aestimari possit, quoties unum in altero contineatur. E. g. valor laboris unius diei semel continetur in valore mercedis unius diei (meritum condignum), sexies in valore mercedis hebdomadariae (meritum congruum). Ubi talis proportio seu comparabilitas mutui valoris absolute deest, deest omnis exigentia illius determinatae retributionis et omne meritum et congruum et condignum. Hoc sequitur ex conceptu meriti. Nam exigentia retributionis in concreto semper dicit relationem ad determinatam rem retribuendam et eo ipso involvit necessariam comparabilitatem mutui valoris.

8. *Dispositio positiva interna* (de dispositione externa cf. § 97, 2 d) est aliquid reale in natura, sive cum ipsa natura idem sive cum eius parte sive reale quiddam naturae superadditum eique intrinsecus inhaerens, quod eam reddit proxime idoneam ad suscipiendam in se perfectionem, de qua agitur. Vi talis dispositionis seu idoneitatis natura exigit, ut illa perfectio tamquam complementum in ipsa oriatur vel ipsi concedatur et quidem aut omnibus aut saltem nonnullis individuis eiusdem naturae. Nam Deus nihil facit frustra. Eo ipso, quod ponit vel oriri sinit in natura dispositionem ad aliquid, curare debet, ut aut omnibus aut saltem huic vel illi individuo perfectio correspondens accrescat. Cogita e. g. naturae humanae dispositionem ad loquelam, quae in omnibus individuis actuatur, vel ad sapientiam, quam saltem nonnulli assequuntur.

9. Actus intellectus proponens bonum est dispositio interna (idoneitas proxima) ad actum voluntatis, quo bonum illud appetitur (ignoti nulla cupido). Similiter actus liber voluntatis potest vocari vero sensu dispositio ad bonum quoddam homini retribuendum, dummodo

vim meritoriam vel impetratoriam illius boni vel entitatis in se contineat.

10. *Dispositio mere negativa* est ablatio impedimentorum, quibuscum perfectio, de qua concedenda agitur, in subiecto coëxsistere non potest, ut e. g. exsiccatio humiditatis in ligno ad recipiendum ignem. Talis dispositio mere negativa nondum continet exigentiam perfectionis concedendae.

§ 142. Notiones praeviae ad gratiam actualem spectantes.

1. Homo ratione utens ad visionem Dei disponitur non solum per habitum gratiae sanctificantis, quae exigentiam et ius coeli, immo probabiliter physicam quandam aptitudinem ad lumen gloriae continet, sed etiam per actus intellectus et voluntatis, quibus vel de rebus fidei, de bono morali, de ultimo fine et mediis aptis cogitat, vel moraliter bene agit. Tales actus vocantur salutares et ex ordinatione Dei sicut gratia habitualis debent esse *supernaturales,* i. e. eorum entitas debet involvere specialem assimilationem cum natura divina, qualis in gratia sanctificante resplendet.

2. Porro sicut gratia habitualis non sponte ex essentia animae excrescit, sed a Deo infundi debet, ita illi actus altioris ordinis gratiae habituali quoad entitatem similes non possunt elici solis viribus naturalibus animae, sed requiritur *immediatum speciale Dei auxilium* a concursu naturali distinctum, quod vocatur gratia actualis.

3. *Actus salutares reducuntur ad tres classes,* quae sunt: a) Initialis fides cum actibus eam saltem immediate praeparantibus. b) Actus, qui post assensum fidei ad gratiam habitualem obtinendam eliciuntur (spes, timor Dei, meditatio et oratio, voluntas recipiendi sacramentum etc.). c) Actus hominis iustificati, quibus vel moraliter bene agit vel de bona actione et rebus divinis cogitat.

4. Omnes hi actus debent esse supernaturales. Videlicet: a) Fides et actus voluntatis moraliter boni post fidem eliciti et ad iustificationem praeparantes debent Deo ordinante continere *meritum congruum,* quo homo meretur gratiam actualem ad sequentem actum bonum et tandem gratiam habitualem post ultimum actum praeparatorium concedendam. Ideo tales actus praeparatorii debent esse supernaturales. Nam inter actum naturalem et gratiam supernaturalem non solum nulla aequalitas, sed omnimoda est diversitas, quae nullam comparationem permittit et omne meritum excludit (§ 141, 7). b) Voluntatis actus boni in homine iusto ex lege a Deo statuta debent continere *meritum condignum* coelestis beatitudinis supernaturalis. Debent igitur et ipsi esse supernaturales, ut intercedat aequalitas inter meritum et mercedem. c) Ad omnes illas actiones bonas supernaturales voluntatis *psychologice et immediate disponunt* correspondentes actus intellectus et ideo Deo ordinante debent esse supernaturales. Bonum igi-

tur, quod voluntas actu supernaturali amplectitur, sub lumine supernaturali ei ab intellectu amplectendum porrigitur.

5. Gratia actualis, quae datur ad intellectiones, solet vocari *illustratio;* quae confertur ad volitiones, appellatur *inspiratio.* Intelleguntur semper auxilia a concursu mere naturali distincta illique superaddita.

6. Gratiae actualis munus est duplex: a) Sanat hominem, quatenus removet impedimenta actionis salutaris eamque facilitat. Haec facilitatio fit praesertim eo, quod intellectui clara cognitio veritatis salutaris et voluntati vehemens inclinatio in bonum vel aversio a malo immediata actione divina conceditur *(gratia sanans seu medicinalis).* b) Elevat actum, ut sit entitative supernaturalis. Hoc alterum in actibus liberis bonis, ut ad vitam aeternam prosint, et in intellectionibus eos immediate praeparantibus gratia semper praestare debet *(gratia elevans).* Facilitatio actuum non est semper necessaria, quia cogitationes et appetitiones nonnullas bonas quivis homo sine difficultate elicere potest.

7. Itaque *gratia actualis sensu strictissimo* est gratia elevans seu immediatus influxus divinus, quo intellectio et volitio fiunt entitative supernaturales. Sensu minus stricto nomine gratiae designatur auxilium mere sanans seu facilitans sine elevatione supernaturali.

8. Quia pelagiani gratiam et elevantem et sanantem impugnabant, utraque in scriptis Patrum, praesertim Augustini, non semper clare distinguitur et promiscue modo de alterutra modo de utraque est sermo. Immo quia iidem haeretici negabant etiam gratiam sanctificantem, Patres saepe contra eos simpliciter defendunt necessitatem gratiae, divisionem eius in habitualem et actualem minus curantes. Perfecta harum divisionum dilucidatio facta est a theologis. Plebs christiana distinctionis gratiae in sanantem et elevantem sibi satis conscia est. Cf. effata: Sine gratia (elevante) nihil salutare agere possum. Ope gratiae (sanantis) difficultates salutis vincam.

§ 143. Exsistunt immediatae illustrationes intellectus ad salutem aeternam ordinatae.

Probamus hoc unum: Exsistit immediatum auxilium a Deo datum ad eas intellectiones eliciendas, quibus homo de aeterna salute aliquomodo cogitat. Quod adiutorium dicimus esse distinctum et a mera externa propositione obiecti cognoscendi seu a doctrina aliorum et a concursu naturali. Nondum quaerimus, quid illud auxilium praestet, utrum cognitionem solum facilitet an elevet.

1. *Ex 2 Cor 3, 5:* „Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis *[ἀφ' ἑαυτῶν . . . ὡς ἐξ ἑαυτῶν]*, sed sufficientia nostra ex Deo est [v. 6: qui et idoneos nos fecit ministros N. T.]." Dicit Paulus se a Deo factum esse idoneum ministrum N. T., praedicatorem verbi divini, cui corinthii crediderunt (v. 2 3). Quomodo eum Deus ad ministerium N. T. et corinthios ad fidem aptaverit et cur

illa aptatio speciatim ad Deum referenda sit, explicat adagio: „Sufficientia nostra ex Deo est", i. e. aptitudo recto modo cogitandi veritates aliis proponendas et fide amplectendas nobis a Deo dari debet. Possumus quidem cogitare veritates salutares „a nobis" seu sumus (i. e. intellectus noster) principium vitale eas cogitans, tamen non „ex nobis", i. e. non sufficit intellectus noster solus ad eas recte, salutariter cogitandas, sed ad hoc egemus speciali Dei auxilio. Hoc speciale Dei auxilium: a) non est externa instructio seu propositio veritatum salutarium. Nam Paulus haec scribens iam dudum erat sufficienter edoctus (ut ipsi corinthii) et nihilominus generaliter utitur tempore praesente (simus, est). b) Non est concursus generalis et naturalis. Nam primo est sermo de speciali idoneitate ad cogitandum, non de communi illa aptitudine ad quamvis actionem, quae in concursu generali accipitur. Secus ex mente Pauli etiam peccator posset dicere sufficientiam ad peccandum a Deo esse, quia ei concursus ad peccandum non denegatur. Deinde concursus naturalis est auxilium homini naturaliter debitum. Non esset igitur, cur Paulus cum tanta emphasi tamquam donum Dei illud efferret. Posset illam cogitationem iure considerare ut opus homini proprium, cui Deus pro sapientia sua debitum concursum denegare non potuit. — Itaque est sermo de speciali, immediata motione (illustratione intellectus), quam praeter Paulum etiam alii accipiunt. Verba enim in plurali prolata de pluribus valent. Cf. in v. 6 „ministros" (plures), non „ministrum".

2. *Ex Eph. 1, 17 18:* Orat apostolus: „Ut Deus Domini nostri I. Ch., Pater gloriae, det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis, quae sit spes vocationis eius et quae divitiae gloriae hereditatis eius in sanctis." Paulus optat fidelibus „illuminatos oculos cordis" ad cognoscendam spem vocationis christianae. Quo non designatur doctrina externa, quae Ephesiis erat iam dudum sufficienter proposita, nec concursus naturalis ad intellegendum, quia ridicule optaretur. Ergo sermo est de immediata illustratione interna intellectus. Similiter „spiritus sapientiae et revelationis" vi verborum certe non significat donum externae praedicationis, sed internam et immediatam mentis illuminationem.

3. *Ex Patribus. Cyrillus Alex.* (In Io. l. 4, 5): „Cognitionem sui Filii non sono aut voce Pater nobis immittit, sed illuminatione mentis, qua recte divinas Scripturas percipimus." *Augustinus* (De dono persev. 20): „Non . . . in hominum, sed in Dei est potestate, ut habeant homines potestatem filii Dei fieri. Ab ipso quippe accipiunt eam, qui dat cordi humano cogitationes pias, per quas habeat fidem, quae operetur per dilectionem; ad quod bonum sumendum et tenendum et in eo perseveranter usque in finem proficiendum non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, in cuius est potestate cor nostrum et cogitationes nostrae." *Fulgentius* (Ep. 17, 67): „Pro quibus [haereticis] tamen nec oratio fidelium debet desistere nec caritas aliquando torpere, ut Deus iis gratiam suae illuminationis donet, per quam in ipsis semen divini sermonis fructificet, qui frustra exterioribus auribus sonat, nisi Deus spiritali munere auditum hominis interioris aperiat."

§ 144. Exsistunt immediatae inspirationes voluntatis ad salutem aeternam ordinatae.

Immediata illustratio intellectus est mediata inspiratio voluntatis. Nam bonum voluntatem non allicit nisi in quantum ipsi ab intellectu proponitur. Qui igitur immediate agit in intellectum ad cognitionem boni eliciendam, eo ipso mediate agit in voluntatem. Hic probamus Deum agere etiam immediate in voluntatem, coëfficiendo eius actus bonos concursu speciali, qui a communi distinctus est.

1. *Ex Phil 2, 12 13:* „Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate [*ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* = secundum suum beneplacitum]." Velle et perficere sunt actus voluntatis boni, ad salutem aeternam ordinati. Non agitur de concursu naturali. Nam non est cur cum timore aliquid ideo operemur, quia concursu naturali egemus, qui nemini ne ad peccandum quidem denegatur. Neque est sermo de mera illustratione intellectus, quam Paulus aliter exprimit (cf. supra § 143, 1 2). Neque apte ita exprimeretur. Ergo agitur de operatione, qua Deus velle et perficere immediata speciali actione in voluntate coëfficit seu de immediata inspiratione.

2. *Ex Io 6, 44:* „Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum." Venire ad Christum est credere in eum. Cf. v. 65 66. Actus fidei elicitur ab intellectu, sed imperatur a voluntate. Christus ipse illam tractionem explicat de immediata illustratione mentis distincta a doctrina externa, addens (v. 45): „Est scriptum in prophetis: Et erunt omnes docibiles Dei. Omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me." Sed voces „venire", „trahere" dicunt praesertim respectum ad liberum actum voluntatis, quo intellectui assensus fidei imperatur. Ideo textus etiam de immediata tractione seu motione voluntatis explicari potest, et Christus v. 45 sensum solum ex parte indicat.

3. *Ex Patribus* cf. *Augustinum* (In Io. 26, 4 sqq.): „Nemo venit ad me, nisi quem Pater attraxerit. Noli te cogitare trahi invitum; trahitur animus et amore. . . . Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. . . . Porro si poëtae dicere licuit ‚trahit sua quemque voluptas', non necessitas sed voluptas, non obligatio sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?"

Scholion. *Augustinus* omnem salutarem motum voluntatis saepius vocat „caritatem", omnem malum motum „cupiditatem". Cf. In Ps. 9, n. 15: „Pes animae recte intellegitur amor, qui cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido, cum autem rectus, dilectio vel caritas." — Contra duas epist. Pelag. 2, 9, 21: „Quid est boni cupiditas nisi caritas?" — De gratia Christi 21: „Quasi vero aliud sit bona voluntas quam caritas, quam Scriptura nobis esse clamat ex Deo et a Patre datam, ut filii eius essemus." — De Trinit. 8, 10: „Quid est dilectio vel caritas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni?" Inde ianseniani et augustinenses concluserunt ex mente Augustini voluntati non dari aliam gratiam nisi caritatem proprie dictam, sine qua voluntas malae cupiditati subiaceret. Sed Augustinus nomen caritatis latissimo sensu adhibet de amore cuiusvis boni, non de solo proprie dicto amore Dei. Quivis enim motus in bonum honestum est caritas quaedam, quatenus ita tenditur in ultimum finem, qui est Deus.

CAPUT II.

De necessitate et essentia gratiae actualis.

SECTIO I.

De necessitate et essentia gratiae in genere.

§ 145. De haeresi pelagiana.

1. Orta est ex oppositione contra manichaeos docentes omnem corpoream substantiam esse a malo principio conditam ideoque necessario malam et peccabilem (*Augustinus,* De natura et gratia 1, 1; Contra duas epist. Pelag. 2, 1 sqq).

2. *Pelagius* in sua haeresi instructus est a Rufino Syro, Theodori Mopsvesteni discipulo. Natione Brito vel Scotus et monachus factus a. 405 Romam venit, ubi praeter alios libros orthodoxos scripsit libros quattuor de libero arbitrio, alium de natura, varias epistulas (quarum illa ad Demetriadem ad nos pervenit), quibus omnibus errorem suum spargere coepit. *Coelestius* ex Hibernia aut Campania oriundus circa a. 410 Pelagio Romae se adiunxit. Inde ab a. 418 Iulianus, episcopus Eclanensis in Apulia, errores pelagianos defendendos suscepit.

3. *Doctrina Pelagii huc redit:* a) Nulla est gratia interna in sensu catholico, neque actualis neque habitualis, neque elevans neque sanans. b) Gratia pelagiana interna est ipsa hominis natura nascenti sine merito a Deo collata, i. e. liberum arbitrium seu *τὸ* posse. Salutariter velle non est a Deo, sed ab homine solo. Naturales vires voluntatis sufficiunt ad assequendam vitam aeternam regnumque coelorum et ad omnia mandata divina servanda omnesque tentationes superandas. Immo potest homo hic in terra ad perfectam impeccantiam pervenire, ita ut iam non debeat orare: Dimitte nobis debita nostra. Sed quia potentiam ad haec omnia (voluntatem) gratuito a Deo accepit, verum manet: Sine gratia Dei nihil salutare fieri potest. c) Gratia externa est lex divina, incarnatio, doctrina et exemplum Christi, quae omnia ad salutem non sunt necessaria, sed solum utilia. Remissio peccatorum, cum qua iuridica quaedam adoptio ad regnum Dei coniungitur (sine ulla gratia interna), propter merita bonae voluntatis datur ideoque non est gratuita. d) Immediatam motionem voluntatis pelagiani semper negabant. Sed forsitan per decursum disputationis cogebantur admittere immediatam quandam illustrationem intellectus, quam tamen solum utilem, non necessariam ad salutem esse dicebant. — Est igitur haec haeresis purus naturalismus, qualem praeter nonnullas sectas minores profitentur praesertim protestantes moderni ii, qui rationalismo dediti sunt. Negatur totaliter ordo supernaturalis et exaggeratur virtus naturalis liberi arbitrii.

4. Coelestius ex Pelagii doctrina logice deduxit *negationem peccati originalis.* Quia nulla est gratia habitualis interna, baptismus non est

necessarius ad „vitam aeternam“ obtinendam, quamquam ad „regnum Dei“ adipiscendum propter Io 3, 5 requiritur.

5. *Condemnatio* totius haeresis pluries et in diversis synodis (saltem viginti quattuor inde ab a. 411 usque ad a. 431) facta est, praesertim a carthaginensi a. 412 (contra Coelestium), milevitana a. 416, carthaginensi a. 418 (canones harum duarum synodorum sunt iidem), arausicana II a. 529, quae pelagianismum cum semipelagianismo damnavit. Etiam concilium ephesinum a. 431 Pelagio et Coelestio anathema dicit. Huc spectat praeterea definitio concilii tridentini sess. 6, can. 1—3.

§ 146. Ad actus salutares requiritur gratia seu immediata illustratio intellectus et inspiratio voluntatis. D.

A.

Argumenta scripturistica. 1. Quoad illustrationes ex *2 Cor 3, 5.* Independenter a speciali Dei auxilio, quod in immediata illustratione intellectus consistit, apostolus Paulus et generatim fideles nihil salutare meris viribus suis cogitare possunt. Cf. supra § 143.

2. Quoad inspirationes ex *Phil 2, 12 13.* Timendum est christianis, ne a salute aeterna excidant non cooperantes cum auxilio, quo Deus iuxta beneplacitum suum „velle et perficere“ in iis operatur seu actus voluntatis salutares speciali modo coëfficit. Si haec coëfficientia ex parte Dei deest vel si homo illo concursu speciali non utitur, salus non obtinetur. Ergo sicut hominis cooperatio, ita et ille concursus specialis est necessarius.

3. *Ex Io 15, 4 5 6:* „Manete in me et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere. Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes et arescet et colligent eum et in ignem mittent et ardet.“ a) In v. 6 est sermo de igne inferni, qui propter defectum bonorum operum incurritur. Cf. parabolam de zizaniis Mt 13, 40 sqq et descriptionem ultimi iudicii Mt 25, 41 sqq. Itaque fructum ferre hic significat bona opera perficere, quae ad coelum obtinendum prosunt. b) Sine Christo apostoli et generatim fideles (verba sunt generalia) nihil salutare facere possunt. Ut possint, debet Christus speciale auxilium (praeter concursum naturalem) iis praebere. Debet scil. quivis cum Christo coniungi, ut palmites ad faciendos fructus cum vite coniunguntur. c) Coniunctio cum Christo fit quidem per gratiam sanctificantem (cf. Io 14, 23; 6, 57). Haec vero sola, quia est habitus iners, immediate ad agendum non iuvans, ad faciendos fructus actionum salutarium non sufficit. Sicut non per meram coniunctionem, sed per influxum physicum, immediatum, continuum, qui a vite procedit, palmites bonorum fructuum capaces fiunt, ita per influxum physicum, continuum,

immediatum, qui a Christo Deo in hominis intellectum et praesertim in voluntatem (per quam actiones liberae ponuntur) procedit, homo fit capax operum salutarium. d) Si talis influxus Christi Dei deest, desunt opera ad salutem aeternam utilia, et homo fit reus supplicii aeterni (v. 6).

4. *Ex epist. ad Rom.* a) *Rom 8, 26:* „Similiter autem et Spiritus adiuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus." Viribus naturalibus nescimus nec possumus orare, sicut oportet, i. e. ut prosit ad salutem aeternam (de qua in contextu agitur; cf. v. 17 sqq 28 sqq), sed Spiritus Sanctus (cf. ibid. v. 14 15) nobiscum orat, i. e. immediate agit in intellectum et voluntatem, ut sciamus, quid orandum sit et cum gemitibus illud postulemus. b) *Rom 9, 16:* „Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei." Velle et currere propriis viribus solis ad salutem aeternam (cf. v. 18 sqq) nihil prodest, sed sola efficax miseratio Dei. Quae non potest alia intellegi nisi indebitum auxilium Dei ad opera bona, quibus homo coelum meretur (2 Petr 1, 10).

5. *Ex epist. 1 ad Cor.* a) *1 Cor 3, 4—7.* V. 7: „Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus." Corinthii ad fidem et gratiam sanctificantem pervenerunt baptismo et praedicatione diversorum magistrorum (Pauli, Apollo), qui per operationem externam ut hortulani plantaverant et rigaverant. Sed hoc nihil prodest, nisi Deus intrinsecus in plantam agit, immediata et occulta actione ei incrementum concedendo. Similiter Dei auxilium immediatum internum est necessarium, sine quo homo intrinsecus spiritualiter in bono non proficit seu opera salutaria non ponit. b) *1 Cor 12, 3:* „Ideo notum vobis facio, quod nemo in Spiritu Dei loquens dicit anathema Iesu. Et nemo potest dicere: Dominus Iesus nisi in Spiritu Sancto." Sicut necesse est ad maledicendum Iesu denegari auxilium Spiritus Sancti, ita necesse est hoc auxilium concedi, ut possit aliquis salutariter cogitare de Domino Iesu et fide externa eum profiteri (cf. 1 Cor 1, 2; Rom 10, 9). Est idem auxilium, quo corinthii facti sunt christiani (connexio v. 2 et 3 hoc suggerit). In contextu sequente sermo est exclusive de donis internis, quae per immediatum influxum Spiritus Sancti fidelibus conceduntur. Ergo etiam in v. 3 convenienter intellegitur immediata illustratio et inspiratio. c) *1 Cor 15, 10:* „Gratia autem Dei sum id, quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus [apostolis] laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum." Conversio Pauli omnesque eius labores apostolici facti sunt non ab eo solo, sed etiam per gratiam Dei collaborantem, et sensus est: Paulus solus hoc non potuit, sed egebat gratia Dei. *Hoc loco commendatur terminus gratiae* pro illo auxilio Dei, quod 2 Cor 3, 5 et Phil 2, 12 13 tamquam illustratio et inspiratio describitur. d) *1 Cor 4, 7:* „Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?" *Augustinus* hunc textum saepe applicat ad

bona opera, quibus homo ab altero iniusto distinguitur, et quae a Deo accipit, quatenus coëfficiuntur speciali Dei auxilio, quod aliis defuit.

B.

Nonnulla de traditione. 1. Pelagiani non provocabant ad antiquam traditionem, sed ad philosophos ethnicos. Contra eos *Augustinus* urget effata veterum Patrum et *haeresim pelagianam tamquam novitatem* impugnat (De grat. et lib. arb. 6): „Talis est haeresis pelagiana, non antiqua, sed ante non multum tempus exorta; contra quam haeresim cum fuisset diutius disputatum, etiam ad concilia episcopalia novissima necessitate perventum est.“ *Coelestinus I* (Ep. 21): „Desinat ... incessere novitas vetustatem, desinat ecclesiarum quietem inquietudo turbare.“ *Vincentius Lirin.* (Commonitor. 1, 24): „Quis ... umquam ante profanum illum Pelagium tantam virtutem liberi praesumpsit arbitrii, ut ad hoc in bonis rebus per actus singulos adiuvandum necessariam Dei gratiam non putaret?“

2. Augustinus et Coelestinus I urgent argumentum *ex ecclesiae antiquissima praxi* pro omnibus bonis operibus speciale Dei auxilium implorandi. *Augustinus* (De dono persev. 7, 13): „Si ergo alia documenta non essent, haec dominica oratio nobis ad causam gratiae, quam defendimus, sola sufficeret, quia nihil nobis relinquit, in quo tamquam in nostro gloriemur.“ *Coelestinus I* (Ep. 21 ad episcopos Galliae n. 12 sqq): „Praeter beatissimae et apostolicae sedis inviolabiles sanctiones ... obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni catholica ecclesia uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi.... His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis ita adiuvante Domino confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere.“

3. *Ex aetate antepelagiana. Irenaeus* (Adv. haeres. 3, 20, 3): „Paulus infirmitatem hominis annuntians ait: ‚Scio enim, quoniam non habitat in carne mea bonum‘, significans, quoniam non a nobis, sed a Deo est bonum salutis nostrae. Et iterum: ‚Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?‘ Deinde infert liberatorem: ‚Gratia Iesu Ch. D. n.‘ Hoc autem et Isaias: ‚Confortamini, inquit, manus resolutae, et genua debilia....‘ Hoc, quoniam non a nobis, sed a Dei adiumento habuimus salvari.“ *Tertullianus* (Adv. Hermogenem 5): „Et dei erimus, si meruimus illi esse, de quibus praedicavit: ‚Ego dixi: Vos dei estis‘, et: ‚Stetit Deus in ecclesia deorum‘, sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus, qui deos faciat.“ Idem (De anima 21): „Non dabit ... arbor mala bonos fructus, si non inseratur, et bona malos dabit, si non colatur, et lapides filii Abrahae fient, si in fidem Abrahae formentur, et genimina viperarum fructum paenitentiae facient, si venena malignitatis exspuerint. Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem.“ *Cyprianus* (De dominica orat. 14): „Addimus quoque et dicimus: ‚Fiat voluntas tua in coelo et in terra‘, non ut Deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod Deus vult; nam Deo quis obsistit, quominus quod velit faciat? Sed quia nobis a diabolo obsistitur, quominus per omnia noster animus atque actus Deo obsequatur, oramus et petimus, ut fiat in nobis voluntas Dei; quae ut fiat in nobis, opus est Dei voluntate, id est ope eius et protectione, quia nemo suis viribus fortis est, sed Dei indulgentia et misericordia tutus est.“ *Hilarius* (In Ps. 118, 1 12): „Iustificationes ... sunt plures atque diversae in observandis singulis officiorum generibus temperandae; ad quorum custodiam, nisi a Deo dirigamur, infirmes per naturam nostram erimus.

Adiuvandi igitur per gratiam eius dirigendique sumus, ut praeceptarum iustificationum ordinem consequamur." *Basilius* (In Ps. 33, 2): „‚In Domino laudabitur anima mea.' Nullus, inquit, meam industriam, per quam e periculis incolumis evasi, laudet. Neque enim in potentia hominis, neque in sapientia, sed in Dei gratia salus est." Idem (Homil. 20, 3 4): „Nihil, unde gloriari queas, relictum est tibi, o homo, cuius videlicet gloriatio et spes sita in eo sit, ut mortifices tua omnia quaerasque futuram in Christo vitam, cuius cum habeamus primitias [ἀπαρχάς], iam in his sumus, omnino in gratia ac dono Dei viventes. Et Deus quidem est, ‚qui operatur in nobis et velle et efficere pro bona voluntate'... Praestat Deus vires ac robur in laboribus. ‚Abundantius omnibus laboravi', inquit Paulus, ‚non ego autem, sed gratia Dei, quae est mecum.'" *Gregorius Naz.* (Orat. 37, 13): „Quoniam enim nonnulli sunt, qui ob recte facta ita animis efferuntur, ut id totum sibi ipsis adscribant nec quidquam creatori et sapientiae eorum auctori ac bonorum omnium suppeditatori acceptum ferant, his verbis [Rom 9, 16] eos docet Paulus, quod ipsum etiam recte velle divino auxilio indigeat; immo ipsa electio eorum, quae recta sunt, divinum quoddam est atque donum a Dei benignitate manans. Quod enim salvamur, id et a nobis et a Deo esse oportet. Idcirco ait: ‚Non volentis', id est non solum volentis, ‚nec currentis' solum, sed etiam ‚miserentis Dei'. Ita, quoniam velle quoque ipsum a Deo est, optimo iure totum Deo assignavit. Quantumlibet curras, quantumlibet certes, opus habes eo, qui det coronam." *Ioannes Chrysost.* (In Genes. homil. 25, 7): „Neque enim possibile est bonum aliquod nos recte agere non adiutos superna gratia."

4. *Praecipuus testis traditionis* saec. 5 contra pelagianos *est Augustinus*, cuius opera scatent testimoniis de necessitate gratiae. Epist. 215, 4: „Quantum ergo potuimus, egimus cum istis et vestris et nostris fratribus, ut in fide sana catholica perseverent, quae neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi iam non timeat, ne deficiat." De peccator. meritis et remiss. 2, 5, 5: „Ad peccandum namque non adiuvamur a Deo; iusta autem agere vel iustitiae praeceptum omni ex parte implere non possumus, nisi adiuvemur a Deo. Sicut enim corporis oculus non adiuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat, ut autem videat, adiuvatur ab ea neque hoc omnino, nisi illa adiuverit, potest: ita Deus, qui lux est hominis interioris, adiuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum eius iustitiam boni aliquid operemur." In Ioan. 81, 3: „Ne quisquam putaret, saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset: ‚Hic fert fructum multum', non ait: quia sine me parum potestis facere, sed: ‚nihil potestis facere'. Sive ergo parum sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest." De gratia Christi 29, 30: „Item in eodem libro [De libero arbitrio] alio loco: ‚Ut quod per liberum, inquit [Pelagius], homines facere iubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam.' Tolle ‚facilius', et non solum plenus, verum etiam sanus est sensus.... Quem sensum redarguit qui dicit: ‚Sine me nihil potestis facere.'" *Leo M.* (Serm. 38, 3): „Sine Deo nulla est [virtus] nec proprietatem obtinet deitatis, nisi spiritu sui vegetetur auctoris. Dicente enim discipulis suis Domino: ‚Sine me nihil potestis facere', dubium non est hominem bona agentem ex Deo habere et effectum operis et initium voluntatis." *Fulgentius* (De fide ad Petr. 32, 73): „Firmissime tene et nullatenus dubites ... divinis mandatis oboedire neminem posse, nisi quem Deus gratia sua praevenerit, ut quod audit corpore, etiam corde percipiat, et accepta divinitus bona voluntate atque virtute mandata Dei facere et velit et possit."

5. Traditionem complectuntur *definitiones conciliorum:* a) *Milevitanum 416* (carthagin. 418). Can. 3: „Item placuit, ut quicumque dixerit gratiam Dei,

qua iustificatur homo per Iesum Christum D. n., ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium, ut non committantur, a. s." Can. 4: „Item, quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per I. Ch. D. n. propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intellegentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut, quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, a. s." Can. 5: „Item placuit, ut, quicumque dixerit ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam, et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, a. s." b) *Arausicanum II.* Can. 6: „Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem S. Spiritus in nobis fieri confitetur et aut humilitati aut oboedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium, nec ut oboedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit apostolo dicenti: ‚Quid habes, quod non accepisti' et: ‚Gratia Dei sum id, quod sum'." Can. 7: „Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus S., qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu." Can. 9: „Divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur." c) *Tridentinum* sess. 6, can. 1: „S. q. d. hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per I. Ch. gratia posse iustificari coram Deo, a. s." Can. 2: „S. q. d. ad hoc solum divinam gratiam per I. Ch. dari, ut facilius homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit, a. s." Can. 3: „S. q. d. sine praeveniente Spiritus S. inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut paenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s."

§ 147. Quales actus per gratiam coëfficiantur.

1. Ex praecedentibus constat per gratiam actualem seu per speciale Dei auxilium a concursu distinctum coëffici *actus intellectus* (2 Cor 3, 5. Eph 1, 17 18) *et voluntatis* (Phil 2, 13). Per utrosque homo versus salutem aeternam vere movetur.

2. Distinguendi sunt actus deliberati et indeliberati. a) *Deliberati* sunt ii, qui procedunt per liberam determinationem voluntatis. Sunt actus liberi a voluntate eliciti (seu ab ea libere procedentes) et praeterea actus, quos voluntas intellectui aliisque facultatibus libere imperat. b) *Indeliberati* sunt ii, qui procedunt sine libera determinatione voluntatis. Sunt multi actus, qui sine deliberatione sponte ab intellectu eliciuntur (diversae cogitationes) eodem modo, ut oritur lusus imaginationis. Deinde sunt spontanei et necessarii actus voluntatis, qui proposito per intellectum obiecto ante (vel contra) liberum consensum in ea oriuntur, i. e. motus primo primi. Quemvis actum deliberatum voluntatis solet praecedere actus indeliberatus, i. e. antequam voluntas

libere bonum eligit, iam ad illud amplectendum necessario motu inclinatur. Solum quando circa idem obiectum plures actus liberi mutuo se immediate excipiunt, non videtur inter singulos actus liberos intercedere motus indeliberatus, sed actus liber praecedens sufficienter voluntatem ad actum liberum immediate sequentem inclinat.

3. Per gratiam coëfficiuntur actus boni *deliberati* voluntatis. Sunt enim per eminentiam salutares et meritorii. Praeterea vero per gratiam efficiuntur actus etiam *indeliberati* cum intellectus tum voluntatis. a) *Constat a priori:* Deus, auctor naturae, certe non agit contra naturam intellectus et voluntatis, sed utramque facultatem movet modo connaturali. Qui in eo est, ut voluntas ad libere agendum inclinetur per actum indeliberatum immediate praecedentem. Sed talis saepe supponit actum intellectus sponte (ante deliberationem et liberum voluntatis decretum) elicitum, quo bonum appetendum voluntati proponitur. Ergo Deus, ut connaturaliter voluntatem ad bonam actionem moveat, debet excitare vel coëfficere actum indeliberatum in voluntate et ante eum alium in intellectu. b) Idem docet *Scriptura.* Textus ut 2 Cor 3, 5, Phil 2, 13 generaliter intellegendi sunt. Valent igitur etiam de actibus indeliberatis. De quibus praesertim explicare licet Io 6, 44. Tractio ad fidem sine actibus indeliberatis intellectus et voluntatis modo psychologico connaturali fieri non potest. Act 16, 14: Dominus aperuit cor Lydiae, ut intenderet verbis Pauli. Attentio fit per intellectum et voluntatem, antea indeliberate, dein deliberate. Act 9, 1 6: Conversio Pauli non potest nisi eo explicari, quod intellectui eius clarissima cognitio veri et voluntati vehementissima inclinatio indeliberata erga bonum indita est. Apc 3, 20 sermo est de pulsatione cordis per actus indeliberatos.

c) *Patres* idem docent. *Clemens Alex.* (Strom. 6, 17, 157, 4): „Eorum cogitationes, qui sunt virtute praediti [αἱ τῶν ἐναρέτων ἀνδρῶπων ἐπίνοιαι], per divinam fiunt inspirationem, cum anima quodam modo sit disposita et divina voluntas in humanas animas transmittatur, certis Dei ministris ad talia ministeria opem ferentibus." *Augustinus* (Ad Simplic. 1, 2, 21): „Quis potest credere, nisi aliqua vocatione, h. e. aliqua rerum testificatione tangatur? Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo eius voluntas moveatur ad fidem?" Idem (De spir. et litt. 34, 60): „Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes . . . sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quod ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est." Idem (De grat. et lib. arbitr. 17, 33): „[Deus] ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus." *Prosper* (Contra collator. 7, 2): „Quis perspicere aut enarrare possit, per quos affectus visitatio Dei animum ducat humanum, ut, quae fugiebat, sequatur; quae oderat, diligat; quae fastidiebat, esuriat; ac subito commutatione mirabili, quae clausa ei fuerant, fiant aperta; quae onerosa, sint levia; quae amara, sint dulcia; quae obscura, sint lucida." d) Ideo *conc. trid.* sess. 6, cap. 5 loquitur de illuminatione et inspiratione, quam homo libere admittere aut abicere potest. Est scilicet in potestate hominis ope gratiae ab actu indeliberato in mente per gratiam effecto procedere ad actum deliberatum.

4. Inde fluunt variae divisiones gratiae actualis. Vocatur, quatenus coëfficit actum

indeliberatum:	deliberatum:
excitans (Eph 5, 14),	adiuvans (Rom 8, 26),
operans (Phil 2, 13),	cooperans (Mc 16, 20),
praeveniens (Ps 58, 11),	subsequens (Ps 22, 6),
antecedens,	concomitans.

Ceterum ab antiquioribus theologis hi termini non semper eodem sensu usurpantur. Quando plures actus immediate invicem se excipiunt, quaevis gratia ad actum praecedentem deliberatum data respectu actus sequentis vocari potest excitans.

§ 148. Gratia facilitat actus salutares.

1. In *Scriptura* hoc clare docetur. 2 Cor 12, 9: „Et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi." Gratia vincit aerumnas et tentationes, propensiorem reddens voluntatem ad tolerandum malum. Rom 8, 26 Spiritus facilitat salutarem orationem. Eph 1, 17 18 facilitatur intellectio veritatum fidei, quas christiani antea didicerant. Io 6, 44 tractio Dei vincit difficultates credendi. Act 9, 1 6 gratia in momento hominem totaliter mutat. Cf. Prv 21, 1: „Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud."

2. *Augustinus* hoc munus gratiae contra pelagianos saepissime urget. Serm. 42: „Quomodo gratia te a te liberat? Dimittendo peccata, donando merita, dando tibi vires ad pugnandum adversus concupiscentias tuas, inspirando virtutem, dando coelestem delectationem, qua omnis delectatio superatur." *Prosper* supra § 147, 3 c. *Fulgentius* (Epist. 17, 41): „Qua gratia humanum non aufertur sed sanatur, non adimitur sed corrigitur, non removetur sed illuminatur, non evacuatur sed adiuvatur atque servatur arbitrium, ut ... in quo caecus fuerit homo, in eo accipiat lumen." *Arausic. II* can. 7.

3. Infra docebitur (§ 163), quod ipsa *experientia* constat, hominem tantum cum difficultate posse bona, praesertim ardua facere et mala vitare. Atqui gratia datur ad salutem aeternam ideoque congruenter removet difficultates bonae vitae, qua ad coelum tenditur.

4. Actus indeliberatos, quibus homo propensus fit ad libere de salute cogitandum eamque libere appetendam, Deus non solum faciliores reddit, sed interdum in homine *simpliciter excitat.* Cf. Act 9, 1 6 (conversionem Pauli).

5. Agit Deus speciali modo non solum in intellectum et voluntatem, sed saepe in ipsas potentias materiales (imaginationem et appetitum sensitivum), ut ita actus spiritales salutares facilitentur. Immo haud raro speciali providentia hominem constituit in iis circumstantiis, in quibus sat facile ei est vitare malum et facere bonum. Quae omnia, quia constituunt speciale Dei auxilium homini ad salutem concessum,

hoc generali sensu vocantur gratia actualis. Sed sensu strictiore, de quo in hoc tractatu est sermo, gratia actualis vocatur auxilium speciale ad actus spiritales datum.

§ 149. Gratia actibus salutaribus infundit entitatem supernaturalem.

1. Dicitur gratia in fontibus revelationis esse *absolute et physice ita necessaria, ut sine ea nihil boni agere possimus,* quod sit revera salutare. a) Constat ex Scriptura. Cf. Io 15, 5 („sine me nihil potestis facere"); 2 Cor 3, 5 (simpliciter negatur nos posse salutariter quidquam sine gratia cogitare); Phil 2, 13 (sine speciali Dei cooperatione homo nihil salutariter vult); Rom 9, 16; 1 Cor 12, 3.

b) Patres idem docent. Cf. Irenaeum § 91, 5 b. Hic textus (ut Io 15, 1 sqq) valet etiam de gratia actuali, non solum habituali. Nam insertio oleastri in olivam generosam eo fine fit, ut ex ea in illum sucus vitalis fluat. Similiter loquitur *Macarius Aegypt.* (Hom. 32, 6): „Quemadmodum avis, si unicam habuerit alam, ea sola volare nequit, sic quoque humana natura, si nuda quoad se maneat et non recipiat mistionem et communionem coelestis naturae, nihil laude dignum efficit, sed nuda manet et culpanda in sua natura et sordibus multis." *Augustinus* (cf. textus supra § 146, B 4 citatos; De gestis Pelagii 3): „Alia quippe sunt, sine quibus illud, ad quod adiuvant, effici non potest, sicut sine navi navigat nemo, nemo sine voce loquitur, nemo sine pedibus graditur, nemo sine luce intuetur et multa huiusmodi; unde est etiam illud, quod nemo sine Dei gratia recte vivit." *Coelestinus I* (Epist. ad episc. Gall. 9): „Ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus." *Episcopi africani* in Sardinia exsules (Epist. 15 inter fulgentian. n. 5): „Sic namque est ipsum liberum hominis arbitrium absque dono gratiae, sicut est oculus sine luce.... Sicut ergo corporis oculus semper indiget lumen accipere, ut ipsum lumen possit adspicere, sic et libero arbitrio hominis nulla potest gratiae suffragari cognitio, nisi detur ipsius gratiae spiritalis infusio." *Milevitan.* can. 5. *Trident.* sess. 6, can. 2. Dicunt Patres etiam angelis, qui nullam difficultatem faciendi boni experti sunt, et ipsi Adamo ante lapsum gratiam actualem necessariam fuisse.

Ex altera autem parte constat hominem solis naturae viribus posse opus bonum facere, quod tamen, quia a gratia actuali non procedit, non est salutare.

2. Debet igitur opus positum sine gratia et opus positum cum gratia *entitative differre* propter diversitatem principii efficientis. Aliis verbis: Debet operi ex gratia procedenti aliquid inesse, ad quod ei tribuendum potentia naturalis una cum concursu Dei generali non sufficit, quod igitur solum per specialem Dei operationem seu gratiam actualem actui communicatur. Ergo operi bono salutari per gratiam inditur entitas, quam potentia naturalis neque hominis neque angeli producere potest, quae igitur hoc sensu est supernaturalis.

3. Iamvero entitas sub quovis respectu supernaturalis est gratia habitualis, quae tamquam nova natura ad assequendam salutem aeternam homini inseritur. Ergo rationabiliter concludimus: Actus intel-

lectus et voluntatis ope gratiae actualis eliciti sunt actus novae illi naturae correspondentes, i. e. resplendet in iis *eadem entitas supernaturalis,* quae in gratia habituali relucet, et ideo eodem modo ut gratia sanctificans illi actus superant omnem potentiam et exigentiam naturae creatae vel creabilis.

4. Itaque *gratia actualis sensu strictissimo* est auxilium Dei, quod actum spiritalem ad entitatem supernaturalem elevat. Saepe hoc auxilium actum talem simul facilitat seu est elevans simul et sanans. Sed si actus bonus cum facilitate procedit, requiritur et sufficit mera elevatio. In sectione sequente consideratur necessitas huius gratiae elevantis in triplici hominis statu: in infidelitate quando fides salutaris elicienda est, in statu peccati gravis post fidem elicitam et ante assecutionem gratiae habitualis, tandem in statu gratiae sanctificantis. Ex revelatione immediate patet et definita est gratiae actualis absoluta necessitas. Eius entitativa supernaturalitas est conclusio theologica mere virtualiter revelata.

Scholion. 1. Actus boni supernaturales hominis iusti continent meritum condignum coeli et ideo sunt strictissimo sensu salutares. Actus boni supernaturales hominis nondum iustificati continent meritum congruum ulterioris gratiae actualis et postea concedendae gratiae habitualis et sunt salutares sensu vero, sed minus stricto. Actus boni naturales, licet forte gratia mere sanante facilitati, nullum meritum coeli aut gratiae supernaturalis continent ideoque ad salutem aeternam directe nihil prosunt. Cf. § 174.

2. Per se potuit Deus hominibus coelum concedere sine gratia habituali et actuali elevante consequenter ad actus bonos naturales, qui quidem meritum coeli tunc nullum continerent. Sed inserta hominibus altiore natura gratiae sanctificantis, tamquam titulo sine quo non coeli obtinendi, congruum erat per gratiam actualem elevantem homini supernaturaliter iusto etiam possibilitatem supernaturalis meriti coelestis concedere.

3. Praeterea non repugnaret gratiae sanctificanti, si infunderetur consequenter ad actus bonos mere naturales, qui tamen gratiae supernaturalis non essent meritorii seu positive ad eam non disponerent. Sed congruenter Deus peccatorem actibus supernaturalibus ad iustificationem praeparat. Sicut enim iustificatus de condigno meretur coelum, ita iustificandus ope gratiae elevantis de congruo meretur iustificationem.

4. Supernaturalis actus voluntatis, quo bonum salutariter appetitur, supponit actum intellectus, quo hoc bonum voluntati praesentatur. Quia cognitio boni est praerequisitum ad eius appetitionem maxime necessarium, voluit Deus actum intellectus reddi toties entitative supernaturalem, quoties appetitio supernaturalis elicienda est.

5. Exstant communiter nunc reiectae et insufficientes explicationes supernaturalitatis actuum salutarium, iuxta quas haec supernaturalitas est aut mera imputatio divina, qua actum in se naturalem tamquam gratia habituali et coelo dignum acceptat, aut inhaesio actus naturaliter boni in subiecto gratia sanctificante supernaturali ornato, aut processio actus in se naturalis a speciali principio efficiente (divino), tamen ita, ut inde actui nihil speciale accrescat aut maior gradus facilitatis, durationis, intensitatis, quales competunt etiam actibus sine gratia actuali effectis. Falsitas harum opinionum ipsa absoluta gratiae actualis necessitate refutatur.

SECTIO II.

De necessitate et essentia gratiae elevantis.

§ 150. De errore semipelagiano.

1. *Semipelagiani* erant monachi et clerici massilienses. Inter eos eminebat Cassianus, abbas s. Victoris in urbe Massilia († ca. 435). Voluerunt incedere media via inter Augustinum et Pelagium. Concedebant gratiam ad salutem aeternam esse absolute necessariam, admittentes veram gratiam internam in sensu catholico. Erraverunt autem praesertim negando omnimodam gratuitatem primae gratiae actualis. Iuxta eorum systema prima gratia actualis datur propter merita naturalia.

2. Ut homo gratiam habitualem obtinere et iustificari possit, ante omnia debet elicere actum fidei, qui est firmus assensus veritati revelatae propter auctoritatem Dei revelantis. Actum fidei praecedunt: a) Iudicium de credibilitate (et credenditate) veritatis revelatae, quod resultat ex praevia persuasione de scientia ac veracitate Dei et de facto revelationis. b) Pius credulitatis affectus seu actus, quo voluntas intellectui assensum fidei imperat. Haec duo (iudicium credibilitatis et pius credulitatis affectus) constituunt *proximum initium fidei.* Sine iis actus fidei logice et psychologice non potest procedere. c) Praeterea iam ante haec praemitti solent alii actus, e. g. aliqua generalis cogitatio de propria salute (quae non est necessario actus fidei), desiderium salutis, timor poenae Dei, oratio ad Deum. Haec vocari possunt *remotum initium fidei.*

3. *Iuxta semipelagianos:* a) Non solum *initium fidei,* sed et *ipsa fides,* qua quis ad iustificationem disponitur, *elicitur meris actibus naturalibus.* His actibus *homo vere meretur gratiam,* quae ipsi post eos una cum augmento fidei datur, i. e. gratiam actualem et habitualem. Potest igitur homo ad gratiam obtinendam positive se disponere per bonam voluntatem naturalem. Difficile est determinare, quomodo semipelagiani augmentum fidei, quod fit ope gratiae, explicaverint et distinxerint a praecedente bona voluntate naturali. Haec secundum eos videtur complecti non solum initium fidei (actus fidem praeparantes), sed etiam aliqualem fidem. Nam defensores doctrinae catholicae contra eos simpliciter et sine addito urgebant fidem esse donum Dei. Hoc igitur semipelagiani negabant, concedentes solum augmentum fidei, i. e. actus fidei quosdam posteriores maioris intensitatis vel promptitudinis a gratia coëffici. *Hilarius* (Epist. 226 Augustini n. 2): „Quod enim dicitur: Crede et salvus eris, unum horum exigi asserunt, aliud offerri, ut propter id quod exigitur, si redditum fuerit, id quod offertur deinceps tribuatur.“ *Augustinus* (De praedest. sanct. 2): „Sed nunc iis respondendum esse video, qui divina testimonia, quae de hac re adhibuimus, ad hoc dicunt valere, ut noverimus ex nobis quidem nos

habere ipsam fidem, sed incrementum eius ex Deo, tamquam fides non ab ipso donetur nobis, sed ab ipso tantum augeatur in nobis, eo merito, quo coepit a nobis." b) Concedebant *illud meritum esse valde exiguum (de congruo)*. Praeterea in quibusdam hominibus haec bona voluntas naturalis gratia praevenitur, ut in Matthaeo et Paulo. Sed communiter contrarium evenit, ut in Zachaeo et latrone. Afferebant exemplum hominis aegroti. Velle sanari et arcessere medicum est a solo aegroto. Sanatio ipsa fit a medico. Cf. Cassiani Collationes 13, 8 sqq. c) *Infantibus* gratia habitualis per baptismum et infidelibus gratia praedicationis evangelii datur aut denegatur propter praevisa merita aut demerita condicionate futura. *Prosper* (Epist. 226 Augustini n. 5): „Tales aiunt perdi [infantes] talesque salvari, quales futuros illos in annis maioribus, si ad activam servarentur vitam, scientia divina praeviderit."

4. Sicuti acquirere gratiam primam, ita *in accepta gratia finaliter perseverare* iuxta semipelagianos aliquo sensu homo potest solis naturae viribus. Requiritur quidem etiam iuxta eos aliqua gratia ad tentationes vincendas, sed hanc infallibiliter iustus meretur per bonam voluntatem et orationem naturalem. *Hilarius* (Epist. 226 Augustini n. 4): „Quod autem dicit sanctitas tua neminem perseverare nisi perseverandi virtute percepta, hactenus accipiunt, ut quibus datur, inerti licet, praecedenti tamen proprio arbitrio tribuatur, quod ad hoc tantum liberum asserunt, ut velit vel nolit admittere medicinam. Ceterum et ipsi abominari se et damnare testantur, si quis quidquam virium in aliquo remansisse, quo ad sanitatem progredi possit, existimet. Nolunt autem ita hanc perseverantiam praedicari, ut non vel suppliciter emereri vel amitti contumaciter possit."

5. Itaque totus error semipelagianorum in hoc est, quod *gratia per piam volitionem naturalem* (meritum congruum) *arripitur*. Tale systema logice ducit ad pelagianismum. a) Implicite negatur supernaturalitas gratiae actualis. Si enim debetur viribus naturalibus, est ipsa quoque entitas naturalis. Et ita nihil manet de gratia elevante. Etiam gratia sanans magna ex parte tollitur, quia bona voluntas naturalis, qua homo augmentum fidei et gratiam habitualem atque perseverantiam meretur, sine difficultate elicitur. b) Sed etiam gratia habitualis destruitur. Debetur enim merito naturali. Ergo est entitas naturalis, et ita essentia eius omnino aufertur, et non restat nisi gratia pelagiana, natura et remissio peccatorum. Ceterum massilienses non semper satis distinguebant gratiam habitualem ab actuali.

6. Contra hos errores pugnavit praesertim *Augustinus* libris „De praedestinatione sanctorum" et „De dono perseverantiae", deinde duo laici in Gallia, *Hilarius* et *Prosper Aquitanus, Coelestinus I,* qui a. 431 in epistula ad Galliae episcopos Augustini doctrinam defendit, auctor anonymus libri „De vocatione omnium gentium", *Fulgentius* („De veritate praedestinationis et gratiae Dei"). Tandem curante Caesario, episcopo arelatensi, a. 529 synodus Arausionem convocata *(arausicana II)* pelagianos et semipelagianos damnavit. Ex 25 canonibus huius synodi Bonifacius II videtur solum eos approbasse, quibus errores illi directe damnantur (can. 1—8). Cf. Hardouin, Acta conciliorum II 1109 sqq.

§ 151. Ad actum fidei salutaris gratia (elevans) est absolute necessaria. D.

1. Fides, quae dicitur esse ad salutem absolute necessaria (Hebr 11, 6) et quae a s. Paulo tantopere laudatur (ibid. v. 7 sqq), est *actus, qui ad coelum obtinendum prodest.* Nam „iustus ex fide vivit" (Hebr 10, 38; Gal 3, 11; Rom 1, 17). Atqui ad omnes actus salutares gratia elevans est absolute necessaria (§ 149, 1). Ergo etiam ad actum fidei, quo quis se ad Deum convertere incipit. Secundum *Io 6, 44* nemo potest credere, nisi Deus per internam gratiam eum saltem in ipso actu fidei eliciendo traxerit. Ergo saltem ad ipsum actum fidei gratia interna est absolute necessaria. Idem constat de actu fidei, quo quis confitetur Christum, ex 1 Cor 12, 3 (§ 146, A 5 b).

2. *Ex Eph 2, 8—10:* „Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est. Non ex operibus, ut ne quis glorietur. Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus." „Donum Dei" in v. 8 a) aut est fides. Est autem tunc solum speciale donum Dei, si per speciale auxilium seu gratiam elicitur. b) Aut est gratia habitualis („gratia enim estis salvati"). Sed haec secundum v. 9 non procuratur operibus naturalibus (quibus in v. 10 opponuntur opera bona a Deo per gratiam actualem praeparata). Atqui inter opera, quibus gratia sanctificans acquiritur, est fides (Hebr 11, 6). Ergo haec fides non est opus naturale, sed debet gratia actuali fieri. c) Aut generatim salus hominis dicitur esse donum Dei eiusque benignitati tribuitur. Iamvero haec salus iuxta v. 9 non est ex operibus naturalibus. Atqui est ex fide. Ergo fides non est opus naturale, sed per Dei gratiam elicitur. Phil 1, 29: „Quia vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini."

3. *Augustinus* (De praed. sanct. 2, 3 post verba § 150, 3 a citata): „Non ergo receditur ab ea sententia, quam Pelagius ipse in episcopali iudicio palaestino, sicut eadem gesta testantur, damnare compulsus est, gratiam Dei secundum merita nostra dari, si non pertinet ad Dei gratiam, quod credere coepimus, sed illud potius, quod propter hoc nobis additur, ut plenius perfectiusque credamus ac per hoc initium fidei nostrae priores damus Deo, ut retribuatur nobis et supplementum eius." Idem (ibid. 3, 7): „Quo praecipue testimonio [1 Cor 4, 7] etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter et iuste et pie vivamus in hoc saeculo." *Auctor libri de vocat. omn. gent.* (1, 24): „Abunde, quantum arbitror, his testimoniis, quamvis et alia documenta aggregari potuerint, demonstratum est fidem, qua iustificatur impius, nisi ex Dei munere non haberi eamque nullis meritis praecedentibus tribui, sed ad hoc donari, ut principium possit esse meritorum, et cum ipsa data fuerit, non petita, ipsius iam petitionibus bona cetera consequantur." *Theodoretus* (Quaest. in Script. Sacr. In Eph. 2, 8): „‚Gratia enim estis salvati per fidem.' Dei gratia nos his bonis dignata est; nos enim solam fidem attulimus; quin huius etiam divina gratia fuit adiutrix; hoc enim adiunxit: ‚Et hoc non ex vobis'.... Non enim ultronei credidimus, sed vocati accessimus, et cum accessissemus, vitae puritatem non exegit, sed sola fide suscepta peccatorum remissionem condonavit." *Fulgentius* (Epist. 17, 24, 47): „Sicut ex

se ipsa caro vitam non habet, sed ab anima accipit, sic homo non potest habere fidem, nisi munere Dei donantis acceperit. Sicut etiam, ut caro vivat, solius opus est animae, ita quoque, ut homo credat, solius opus est gratiae; et sicut caro nihil operari potest, si eam vivificare anima desinat, sic homo nihil bene velle potest, si ab eo gratiae iuvamen abscedat. Ut ergo caro et vivere possit et operari, praesentis animae vivificatione fulcitur; homo quoque, ut bonum velit aut faciat, gratiae vivificantis subsidio iugiter adiuvatur."

4. *Ex aetate antepelagiana* huc spectant: *Iustinus* (Apolog. 1, 10): „Nam ut a principio fieremus, in nobis situm non erat; ut autem ea sequamur, quae ipsi placent, adhibitis ad eligendum rationalibus facultatibus, quas ab eo accepimus, id ipse nobis persuadet et ad fidem nos adducit." *Basilius* (In Ps. homil. 115, 1): „Fides sermonibus, qui de Deo fiunt, praeeat, fides, non demonstratio; fides, quae animum ad assensionem trahit magis quam methodi rationales; fides, quae non necessariis geometriae illationibus, sed Spiritus Sancti opera gignitur." In *Ioanne Chrysostomo* obscure dicta inveniuntur, ad quae pelagiani provocabant. Sed cf. quae dicit (In Hebr. homil. 28, 2): „Si velimus currere et discere recte currere, aspicimus ad Christum, auctorem fidei, et consummatorem Iesum. Quid hoc est? Id est, ipse nobis fidem indidit, ipse principium dedit. Quod dicebat Christus discipulis: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos." Idem (In Ioan. homil. 46, 1): „‚Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.' Hic insultant manichaei dicentes nihil nostri esse arbitrii. Quod maxime nos illius dominos esse confirmat. Si enim quis ad eum venit, inquiunt illi, quid opus est eum trahi? At hoc ipsum libertatem non tollit, sed potius divino auxilio nos indigere ostendit nec quemlibet passim venire, sed eum, qui multo gratiae adiutorio praeditus sit."

5. *Ex definitionibus* huc pertinet *Arausicanum II* can. 5: „Si quis sicut augmentum ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur...." Cf. can. 6 et *Trident.* sess. 6, can. 3. — *Vaticanum* sess. 3, can. 5 de fide: „S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, a. s."

6. Ex fontibus revelationis directe patet et directe definita est solum absoluta necessitas gratiae ad actum fidei. Inde concludimus: Ergo actus fidei salutaris debet esse entitative supernaturalis, et gratia, sine qua fides salutaris elici numquam potest, est elevans. Si enim ad salutem sufficeret fides entitative naturalis, sufficeret gratia sanans, quae non posset dici absolute et semper necessaria, sed saltem interdum dispensabilis (in casu magnae facilitatis fidem eliciendi, qui per se est possibilis).

§ 152. Etiam ad iudicium credibilitatis et pium credulitatis affectum requiritur gratia (elevans). D.

1. Ex *Scriptura:* a) Iuxta Io 6, 44 necessario debet Deus ad fidem trahere. Atqui tractio est auxilium, quo quis movetur ex uno loco in alterum tamquam terminum motus. Ergo tractio ad fidem est auxilium gratiae, quo quis movetur per actus fidem praeparantes, i. e. saltem iudicium credibilitatis et pium credulitatis affectum, ad ipsum actum fidei ut terminum tractionis. Itaque sine auxilio gratiae

ad illos actus praeparatorios dato fides numquam elicitur. — Ideo dicitur Deus hominem ad fidem christianam vocare. Atqui vocatio ad fidem est aliquid actum fidei praecedens, i. e. auxilium ad actus fidem saltem immediate praeparantes concessum. Cf. 2 Tim 1, 9: „Qui nos liberavit et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum et gratiam, quae data est nobis in Christo Iesu ante tempora saecularia." b) Deinde huc spectat generalis consideratio supra allata. Sine illuminatione et inspiratione gratiae nullus actus salutaris efficitur. Atqui actus fidem immediate praeparantes (iudicium credibilitatis et pius credulitatis affectus) certe sunt salutares. Ergo debent ex gratia eaque elevante procedere.

2. Quia semipelagiani per initium fidei intellegebant actum quendam remissum fidei, catholici contra eos simpliciter urgent fidem esse donum Dei. Sed non desunt textus, in quibus de necessitate gratiae ad actus fidem praeparantes est sermo. *Augustinus* (De spir. et litt. 34, 60) post verba supra § 147, 3c citata addit: „His ergo modis, quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos; consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est." *Prosper* (Contra collat. 3, 1): „Superfluum, immo impium est, sic velle meritis ante gratiam exsistentibus locum facere, ut non ex toto verum sit, quod ait Dominus: ‚Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, attraxerit eum', quod nullatenus diceretur, si cuiusquam sine Dei illuminatione esset credenda conversio aut ullo modo se voluntas hominis ad Deum sine Deo posset extendere." *Fulgentius* (Epist. 17, 67): „Gratia nobis et initium bonae voluntatis donatur ad fidem, et ipsi voluntati adiutorium tribuitur, ut quod bene vult, bene operetur; Deus enim, qui hominem condidit, ipse praedestinatione sua et donum illuminationis ad credendum et donum perseverantiae ad proficiendum atque permanendum et donum glorificationis ad regnandum, quibus dare voluit, praeparavit."

3. Huc pertinet ex *Arausic. II* can. 5 incisum „ipsumque credulitatis affectum", quod potest explicari in sensu nunc usitato de actu, quo voluntas fidei assensum intellectui imperat. „Initium fidei" (ibid.) videtur esse intellegendum ex mente semipelagianorum, qui hoc canone perstringuntur. Cf. ibid. can. 7. Praeterea damnata est *Quesnelli* prop. 27: „Fides est prima gratia et fons omnium aliarum." Prop. 26: „Nullae dantur gratiae nisi per fidem."

4. Itaque saltem proximum initium fidei fit sub gratiae influxu. Quae certe in plurimis ad fidem se convertentibus debet esse sanans, ut difficultates conversionis tollantur. Sed quia in fontibus revelationis gratia sine ulla distinctione dicitur esse aequaliter necessaria et ad fidem et ad initium fidei, iure concludimus: Ad initium proximum fidei opus est eadem gratia elevante, sine qua et ipse actus fidei non fit. — Praeter illos duos actus sine dubio etiam alii actus praeparatorii remotiores gratia sanante facilitantur, et ex iis nonnulli probabiliter etiam gratia supernaturali elevantur, saltem ii, qui ad ipsum actum fidei propius accedunt e. g. apprehensiones et iudicia, quae iudicium credibilitatis praeparant, oratio ad Deum etc. Sed quando et ubi incipiat stadium actuum entitative supernaturalium, a nobis determinari non potest. Est arcanum providentiae divinae. Cf. § 169, C.

§ 153. Ad actus, quibus post elicitam fidem iustificatio praeparatur, necessaria est gratia (elevans). D.

1. Deus ex una parte in *Scriptura* dicit fidem, quae sit actus salutaris, solam ad iustificationem non sufficere („mortua est", Iac 2, 26), ex altera parte in ordine ad assequendam gratiam sanctificantem (et eo ipso salutem aeternam) alia opera exigit (spem, paenitentiam etc.) vel saltem commendat et laudat (orationem; cf. Act 9, 11). Ergo illa opera ex intentione Dei dispositionem ad capessendam gratiam habitualem complent, quia in sola fide salutari teste Scriptura solum incompleta praeparatio habetur (§ 165). Sunt igitur tales actus fidem sequentes eamque supponentes ex mente Dei vere salutares. Atqui ad omnes actus vere salutares absolute necessaria est gratia eaque elevans. Ergo etiam ad illos actus praeparatorios.

2. *Eph 2, 8 9* expresse negatur hominem salvari (i. e. ut ephesios iustificari) posse ex operibus naturalibus. Ergo opera illa praeparatoria, quae a Deo ante iustificationem exiguntur, debent esse supernaturalia. — Ideo in v. 10 christiani dicuntur esse factura *(ποίημα)* Dei, denuo creati ad vitam supernaturalem ex meritis Christi per bona opera, quae Deus gratia actuali praeparavit et super quibus ut fundamento aedificium salutis superstruitur. Cf. Io 1, 12.

3. *Traditio* illos actus praeparatorios considerat ut salutares, gratiam sibi postulantes. *Augustinus* (De grat. et lib. arb. 5, 12): „Ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur boni aliquid posse, continuo, cum dixisset [Paulus]: ‚Gratia eius in me vacua non fuit, sed plus omnibus illis laboravi', subiunxit atque ait: ‚Non ego autem, sed gratia Dei mecum', id est non solus, sed gratia Dei mecum ac per hoc nec gratia Dei sola nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. Ut autem de coelo vocaretur et tam magna et efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola; quia merita eius erant magna, sed mala." Idem (Ad Simplic. 1, 2, 2): „Multis locis hoc saepe testatur [Paulus] fidei gratiam praeponens operibus, non ut opera exstinguat, sed ut ostendat non esse opera praecedentia gratiam, sed consequentia; ut scilicet non se quisque arbitretur ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam." Iuxta *Arausic. II* postulatio gratiae et remissionis peccatorum semper debet fieri opitulante gratia, ergo praesertim ante iustificationem post fidem susceptam. Cf. can. 3: „Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae prophetae vel apostolo idem dicenti: ‚Inventus sum a quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant [Rom 10, 20. Is 65, 1]'." Can. 4: „Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: ‚Praeparatur voluntas a Domino' [Prv 8, 35; LXX], et apostolo salubriter praedicanti: ‚Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate'." Cf. *Trident.* sess. 6, can. 3; § 165, schol. 3; § 174, B.

§ 154. Iustis ad actus salutares gratia est semper absolute necessaria.

1. In textibus *Scripturae,* quibus necessitas absoluta gratiae praedicatur, praecipue est sermo de iustis. Nam illa verba diriguntur sive

directe ad apostolos (Io 15, 1 sqq) sive ad christianos generatim, in quibus status gratiae supponitur (2 Cor 3, 5. Phil 2, 13. Rom 8, 26; 9, 16). Ergo etiam iustis ad actus salutares gratia est absolute necessaria eaque elevans (nam gratia sanans, si opus est facile, potest deesse).

2. Testimonia *traditionis* et definitiones ecclesiasticae enuntiant generalem et absolutam necessitatem gratiae pro quovis actu salutari ideoque etiam iustos respiciunt. *Hieronymus* (Epist. 133, 6): „Velle et currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum. Dicit enim ... apostolus: ‚Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere'. Et salvator in evangelio: ‚Pater meus usque modo operatur, et ego operor'. Semper largitor semperque donator est. Non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit." Et infra: „Fraudulenter praetendis Dei gratiam, ut ad condicionem hominis referas et non in singulis operibus auxilium Dei requiras, ne scilicet liberum arbitrium videaris amittere et, cum Dei contemnas adminiculum, hominum quaeras auxilia." *Theodoretus* (In Ps. 31, 10): „Omnes enim homines, licet virtutibus et recte factis ornati sint, divina tamen indigent gratia. Propterea et divinus apostolus exclamat: ‚Gratia estis salvati per fidem etc.'" Huc spectat *Arausic. II* can. 9. *Trident.* sess. 6, cap. 16: „Cum enim ille ipse Christus Iesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, [possunt suis operibus coelum mereri]."

§ 155. De essentia gratiae elevantis.

Passive spectata gratia actualis elevans est actus intellectus vel voluntatis ex speciali Dei auxilio procedens. Active spectata est ipsum hoc auxilium. De gratia passive spectata nulla est controversia. Quaeritur de gratia active spectata.

A.

Prima quaestio: Quid est gratia active spectata, quando actus salutaris non procedit ex habitu supernaturali *in homine iniusto* ad iustificationem se praeparante? Respicimus hic actus salutares voluntatis, sed res suo modo est applicanda etiam ad intellectum.

1. *Sententia thomistica.* Est gratia actualis qualitas supernaturalis non manens ut virtutes infusae, sed transiens seu „fluens". Deus eam ante actum supernaturalem voluntati imprimit. Ipsa voluntatem ad ponendum actum supernaturalem roborat ipsique actui supernaturalitatem infundit (cf. infra n. 6). Praeterea, si agitur de volitione libera, voluntatem ad actum libere ponendum praedeterminat. Actu posito illa qualitas in anima non manet, sed statim perit. Alia datur ad actum indeliberatum, alia ad actum liberum. Quia voluntas per eam ipsi intrinsecus inhaerentem actionis supernaturalis capax fit seu ad eam ponendam elevatur, haec sententia thomistica vocatur elevationis intrinsecae. Placet etiam pluribus ex molinistis, qui eam adoptant, denegantes illi qualitati munus praedeterminationis physicae. Ceterum thomistae inter se disputant, quomodo illa entitas fluens vocanda sit, utrum sit vera qualitas an solum motio quaedam. Sed haec est lis de verbis, quae contra eorum sententiam praeiudicium non creat.

2. *Molinistae* generatim haec docent: Qualitates illae fluentes non sunt necessariae ideoque reici debent. Nam non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Deus enim extrinsecus animae assistens idem praestare potest. Est igitur gratia actio Dei, qua per concursum specialem voluntatem ad supernaturaliter agendum roborat et ipsi actui supernaturalitatem infundit. Vocatur haec sententia elevationis extrinsecae. In ulteriore eius explicatione molinistae in duas partes discedunt.

3. Multi dicunt *(Molina, Ripalda, Lessius, Bellarminus)*: Elevatio extrinseca datur ad solum actum indeliberatum, et voluntas eo ipso habet non solum propensionem ad actum liberum sed et sufficientem internam elevationem ad eum supernaturaliter eliciendum. Videlicet actus indeliberatus per elevationem extrinsecam supernaturalis factus hanc supernaturalitatem ad instar qualitatis thomisticae communicat actui libero, eum cum voluntate physice comproducendo.

4. Alii, praesertim *Suarez,* hanc sententiam non approbant, quia revera difficulter intellegitur, quomodo actus indeliberatus possit esse verum comprincipium physice efficiens actum liberum. Ideo statuunt duplicem elevationem extrinsecam, unam ad actum indeliberatum, alteram ad actum liberum, cui supernaturalitatem communicat non actus indeliberatus, sed immediate solus Deus.

5. Molinistae, qui unam solum elevationem extrinsecam admittunt, contra ceteros (Suarez, thomistas) urgent in fontibus revelationis *gratiam excitantem et adiuvantem dici esse numero unam.* Sed ex Scriptura hoc probari non potest. Effata antiquae traditionis possunt in utrumque sensum trahi, quia Patres de tali quaestione vix cogitabant. Neque valet provocatio ad conc. trid. sess. 6, cap. 5. Ibi „excitans atque adiuvans gratia", cui homo libere dicitur „assentire et cooperari", ex privata mente patrum concilii per transennam haud clare expressa non necessario intellegenda est numero una.

6. *Gratia elevans respectu voluntatis habet eandem functionem, quam habitus infusus exercet in homine iusto* (cf. § 113). Voluntas enim per applicationem suae virtutis vitalis, quae cum essentia voluntatis identificatur, producit non solum naturalem entitatem actionis, sed etiam eius supernaturalitatem. Nam actus liberi praecise propter supernaturalitatem sunt meritorii. Quodsi autem respectu eorum supernaturalitatis voluntas mere receptive se haberet, homo vero sensu non mereretur. Ideo gratia elevans primo roborat essentiam voluntatis in productione supernaturalitatis actus secundi seu natura ante actum secundum potentiam oboedientialem activam voluntatis actuat, ut possit supernaturalitatem actus secundi comproducere. Deinde hanc supernaturalitatem actus secundi coëfficit.

7. Actuare potentiam oboedientialem voluntatis seu roborare eius essentiam Deus non potest nisi per physicam quandam impressionem in essentiam voluntatis. Haec impressio est realis immutatio essentiae voluntatis seu qualitas quaedam voluntatem roborans ad actum secundum

supernaturaliter producendum. Et iam nulla est ratio, cur huic qualitati non tribuamus etiam alterum munus, i. e. ipsa cum voluntate (eodem modo ut habitus infusus) supernaturalitatem actus secundi comproducit. Ideo *statuenda videtur sententia elevationis intrinsecae* (denegata illi qualitati functione thomistica praedeterminationis physicae). Non sufficit molinistica elevatio extrinseca, quia non explicatur, quomodo voluntas cum gratia supernaturalitatem suae actionis vere comproducat, seu quomodo eius potentia oboedientialis activa ad eliciendam actionem supernaturalem actuetur. Nam elevatio mere extrinseca non attingit essentiam voluntatis in actu primo proximo, sed solum actum secundum.

8. *Statui possunt duae qualitates,* una ad actum indeliberatum, altera ad actum liberum. Non intellegitur, quomodo actus indeliberatus supernaturalis, qui secundum suam essentiam non est nisi effectus vitalis voluntatis, possit causam, a qua procedit, i. e. essentiam voluntatis, tamquam principium activum physice roborare ad eliciendum novum actum eiusque supernaturalitatem coëfficere. — *Sed sufficit una qualitas* pro actu indeliberato et deliberato, si admittimus qualitatem ad actum indeliberatum datam post eum non evanescere, sed manere et etiam ad actum deliberatum comproducendum duplicem suam functionem exercere.

9. Vitalitas actus est a sola voluntate. Entitas eius physica est et a voluntate et a Deo naturaliter concurrente. Supernaturalitas proxime et immediate derivatur et a voluntate et ab illa qualitate, ultimatim vero et mediate a sola qualitate, quae si essentiam voluntatis ante actum non roboraret, actus supernaturaliter non procederet.

10. *Contra qualitates transeuntes* urgent praesertim duo: a) In fontibus revelationis gratia describitur aut tamquam operatio Dei (active spectata) aut tamquam actus vitalis (passive spectata) et qualitatum nulla mentio fit. At tale silentium nihil probat. Revelatio enim tacet etiam de aliis profundioribus problematis scholasticis. Ideo non est mirum, quod in medio relinquit quaestionem, utrum Deus gratiam concedens operetur immediate an mediantibus qualitatibus. b) Videtur absurda qualitas transiens seu fluens, quae functione sua peracta essentialiter postulat perire. Sed contra est, quod etiam actus animae sunt entitates spiritales, quarum essentia non patitur nisi brevem durationem. Ceterum nobis sufficit exsistentiam illarum qualitatum demonstrasse. In ulteriore earum explicatione quivis abundet in suum sensum.

11. Qui docent gratiam sanctificantem solum modaliter ab essentia animae distingui, similiter explicant gratiam actualem elevantem. Deus immediato influxu voluntati ante actionem imprimit modum supernaturalem ab ea realiter indistinctum. Ita voluntas apta evadit ad eliciendam actionem supernaturaliter modificatam. — Sed contra est, quod iam supra (§ 90, schol.) notavimus: Supernaturalitas, quae est specialis assimilatio cum natura divina, non potest explicari per aliquid a natura creata realiter indistinctum.

B.

Quaestio altera: Quid est gratia active spectata *in homine iusto,* cuius actus supernaturalis procedit ex virtute infusa?

1. Iustus possidet habitus supernaturales fidei, spei, caritatis et probabiliter etiam ceterarum virtutum, qui potentiam vitalem ad super-

naturaliter agendum roborant et ipsum actum coëfficiunt. Inde specialis difficultas explicandi gratiam actualem, quam fontes revelationis dicunt iustis ad salutariter agendum esse necessariam. Videtur enim esse superflua, quia quivis actus bonus hominis iustificati a correspondente virtute infusa procedit.

2. Gratia actualis iustorum non potest esse nisi in eo quod Deus primo habitum supernaturalem *ad activitatem impellit* (ut homo agat potius supernaturaliter quam naturaliter), et secundo cum activitate habitus moti *concurrit*. Nam sicut quodvis ens creatum, etiam habitus infusus, quando agit, eget concursu. Hoc alterum est necessaria sequela primi. Principalius igitur gratia actualis iustorum est in illo impulsu.

3. Habitum naturalem homo pro lubitu suo cum potentia agente ad cooperandum trahit, e. g. habitum scribendi cum manu mota. *Habitus autem supernaturalis ex se est iners* et debet, ut agat, a Deo moveri. Non potest homo, prout vult, ad cooperandum cum voluntate eum impellere. Ratio illius inertiae est virtutis infusae entitativa supernaturalitas. Circa ens supernaturale creatura potentia sua naturali nihil potest. Nequit sibi naturali motu procurare influxum seu cooperationem supernaturalem.

4. Ante actionem liberam salutarem iustus ponit (saltem ordinario) actum indeliberatum eiusdem virtutis, ad quem supernaturaliter coëfficiendum virtus infusa a Deo impellitur. Deinde elicitur actus deliberatus. Cuius origo potest explicari: a) Aut secundum A 3. Actus indeliberatus supernaturalis coëfficit actum liberum, qui iterum coëfficit alium actum liberum (si qui sequitur) eiusdem virtutis et ita porro. b) Aut probabilius hoc modo: Ipse habitus infusus immediate, non mediante actione illa indeliberata, quae praecedit, coëfficit non solum actum indeliberatum, sed etiam actum liberum unum vel plures immediate se excipientes. Una motio virtutis ad plures actus immediate sequentes sufficit. Demum quando homo ab actibus unius virtutis transit ad actum alterius virtutis, opus est novo impulsu, quo altera virtus ad activitatem moveatur.

§ 156. In terra actus entitative supernaturalis nullum habet obiectum formale stricte supernaturale.

Explicatur. 1. *Obiectum formale quod* est illa attingibilitas obiecti materialis, quam intellectus vel voluntas actu suo amplectuntur. E. g. in actu fidei obiectum formale quod est credibilitas et τὸ revelatum esse, in actu interno iustitiae honestas reddendi debiti, quae in actione externa relucet. Aliis attingibilitatibus eiusdem obiecti materialis respondent actus alii seu diversae internae directionis. Nam quivis actus creatus est finitus et habet suam internam directionem solum in hoc obiectum formale quod, non in aliud. E. g. actus visionis in ligno attingit rationem lucidi, actus palpationis rationem resistibilis. Hinc axioma: Actus specificantur ab obiecto formali quod.

2. Obiectum formale quod naturale attingitur actu talis internae directionis, quem facultas suis viribus naturalibus elicere potest. *Obiectum formale*

quod stricte supernaturale est illud, ad quod amplectendum requiritur actus novae directionis, qualis naturalibus viribus elici nequit. Obiectum formale intellectus stricte supernaturale in altera vita est Deus immediate visus. Non enim potest attingi modo naturali seu per assimilationem intellectus cum obiecto cognoscendo ope speciei impressae et expressae, sed postulat sibi prorsus novam directionem cognoscitivam, ad quam efficiendam Deus loco speciei impressae immediate cum intellectu creato se iungit.

3. *Obiectum formale quo* seu motivum est id, quod allicit, movet intellectum vel voluntatem, ut in obiectum materiale feratur ea directione, quam obiectum formale quod exigit. Motivum plerumque identificatur cum obiecto formali quod, praesertim in virtutibus moralibus. Specialis honestas cuiusvis virtutis seu convenientia actionis externae cum recta ratione est id, quod voluntatem ad agendum movet, et simul id, secundum quod voluntas suum obiectum materiale (actionem externam) attingit. Sed interdum motivum est aliquid extra ambitum obiecti materialis et formalis quod. E. g. in fide obiectum formale quod est credibilitas et τὸ revelatum esse veritatis revelatae, obiectum formale quo seu motivum est auctoritas Dei revelantis. Attamen in tali casu motivum obiecto attingendo propter suam coniunctionem cum ipso specialem attingibilitatem et in ea vim motivam communicat. Ita auctoritas Dei revelantis veritati communicat credibilitatem et τὸ revelatum esse, lux tamquam motivum corpori tribuit luciditatem seu visibilitatem, quae oculum ad videndum movet. — Itaque quando motivum realiter differt ab obiecto materiali et formali quod, id quod allicit, est duplex: Alliciens remotum et ultimum est motivum externum; proximum et immediatum est illa attingibilitas, quam motivum externum obiecto materiali tribuit et in quam actus dirigitur. Si quod motivum externum obiecto materiali attingibilitatem supernaturalem tribuit, debet esse et ipsum supernaturale. Nam nemo dat, quod non habet.

4. Ex explicatis patet: Quaestio, utrum actibus supernaturalibus huius vitae respondeat motivum supernaturale, coincidit cum altera: utrum iis respondeat obiectum formale quod supernaturale. — Actus supernaturales huius vitae sunt supernaturales quoad entitatem (§ 149). Sed nunc quaeritur, utrum haec entitativa supernaturalitas sit inseparabiliter coniuncta *cum supernaturali quadam directione in obiectum* seu, quod est idem, utrum actus entitative supernaturales exigant obiectum formale (quod et quo) stricte supernaturale ideoque involvant specialem modum tendentiae in suum obiectum, qui viribus naturalibus fieri non possit. Nam obiectum formale stricte supernaturale et modus tendentiae in ipsum se mutuo physice exigunt nec potest esse unum sine altero.

5. Thesis probanda etiam ita enuntiari potest: Actus entitative supernaturales non involvunt specialem directionem in obiectum seu specialem modum illud attingendi. Ab actibus naturalibus differunt solum sua entitate. Actus naturalis et supernaturalis (terrestris) comparari possunt cum duobus cultris uno ferreo, altero aureo. Modus secandi et acies secans in utroque sunt eadem et ideo uterque eadem prorsus obiecta eodem modo secat. Sola materia, ex qua cultri confecti sunt, est diversa.

6. Quodsi solum quaeris, utrum sint obiecta, quae sibi postulent supernaturalitatem actuum mere entitativam, iam deseris nostram quaestionem de obiecto formali stricte supernaturali et iam loqueris de mera congruentia, non de physica exigentia, i. e. solum quaeris an sint obiecta, quibus ex decentia congruat amplexio per actum supernaturalem entitative, non directive, ut si quaeris, an sit materia tam nobilis, ut eam deceat secari cultro aureo, licet etiam cultro ferreo aeque facile secari possit. Inter entitatem supernaturalem actus et obiectum formale nullus est nexus physicus, sed est inter directionem actus et obiectum formale.

7. *Suarez* (De gratia 2, 11, 15) postulat „excellentiam motivi superantis vires naturales“ pro actibus supernaturalibus et doctrinam negantem dicit

accedere ad haeresim Pelagii. Alii *(Ripalda, Coninck)* motivum stricte supernaturale negant. Recentiores in alterutram partem abeunt, sed plerumque non intellegunt nisi supernaturalitatem obiecti late dictam, cui nulla specialis directio supernaturalis in actibus supernaturalibus respondet. De hac agemus infra in § sq.

Probatur. 1. Doctrina de obiecto formali stricte supernaturali pugnat cum interna *experientia.* a) Quamquam gratia et entitativa supernaturalitas experientia interna non percipitur, supernaturalis modus tendentiae in obiectum apprehendi deberet. Similiter nemo directe cognoscit entitatem spiritalem suorum actuum, sed diversi modi tendentiae eorum ipsi statim innotescunt, et bene scit distinctos esse e. g. actus amoris, odii, scientiae, fidei, concupiscentiae, benevolentiae. Atqui nemo hucusque percepit aut describere potuit illum specialem modum directionis in actibus supernaturalibus. Ergo neque exsistit talis directio supernaturalis neque obiectum formale stricte supernaturale. b) Obiectum formale stricte supernaturale, si quod esset, deberet directe percipi ideoque et posset accuratius describi. Nam est id, quod actus in obiecto materiali attingit seu quo facultas movetur. Unde supernaturalitas illius attingibilitatis et specialis illa vis motiva deberent esse bene notae. Sed contrarium accidit. Patroni supernaturalitatis talis motivi nesciunt illud clare describere vel statuunt supernaturalitatem motivi late dictam, de qua agetur in § sq.

2. *Practice* haec doctrina sustineri non potest. Actus supernaturales meritorii sunt liberi. Libere igitur homo tenderet in motivum supernaturale (si quod esset) prae naturali, et maxime necessarium esset scire, in quo illa stricta supernaturalitas motivi consisteret, ideoque in catechetica eruditione christiani de hac re instrui deberent. Atqui hoc nullibi et numquam fit.

3. In *Scriptura* nullum vestigium talis doctrinae continetur. Ubi virtutes et bona opera praecipiuntur, verba adhibita certe habent sensum communiter notum (secus ignota iuberent), qui est in eo, quod intellectus et voluntas debent tendere in illa obiecta modo, quem christiani ex actibus naturalibus perspectum habent. Ideo apostolus, ubi ad actus supernaturales exhortatur, sine ulla restrictione aut explicatione dicit (Phil 4, 8 9): „De cetero, fratres, quaecumque sunt vera, quaecumque pudica, quaecumque iusta, quaecumque sancta, quaecumque amabilia, quaecumque bonae famae, si qua virtus, si qua laus disciplinae, haec cogitate. Quae et didicistis et accepistis et audistis et vidistis in me, haec agite, et Deus pacis erit vobiscum.“ Similiter alibi auctoritas testium, quae fidem obsequiosam naturalem parit, sine ullo addito in parallelismo ponitur cum testimonio Christi et Dei, quod movet ad fidem supernaturalem. Cf. Io 8, 17 18; 1 Io 5, 9. Itaque auctoritas Dei in actu fidei supernaturali eodem modo movet ut auctoritas humana. — *Suarez* provocat ad 1 Thess 2, 13: „Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam, cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis.“ At sensus est: Audientes praedicationem meam credidistis non mihi soli, sed Deo, in cuius nomine locutus sum. „Qui operatur“ designat gratiam elevantem, non modum novum attingendi obiectum.

4. Idem patet *ex natura rei.* Deus immediate intellectui propositus est quidem motivum tam excellens, ut ab intellectu creato modo naturali attingi non possit. Sed quaecumque homo hic in terra de rebus divinis cognoscit, apprehendit conceptibus analogis ex rebus haustis, qui modo intellegendi naturali semper accommodati sunt. Quaecumque voluntas appetit, semper modo connaturali attingere potest, quia ab intellectu conceptibus naturalibus tamquam bonum repraesentantur. Itaque obiectum stricte supernaturale et modus quidam novus illud amplectendi sunt mera figmenta.

5. *Falso obicitur principium: Actus specificantur ab obiectis formalibus.* Ergo obiectum formale actus supernaturalis debet esse supernaturale. a) Aut enim hoc axioma ita intellegis: Actibus diversae entitatis debent respondere diversa obiecta formalia, et ideo cum entitate supernaturali actus inseparabiliter coniungitur nova directio in obiectum. Sed argumenta praecedentia ostendunt actibus entitatis naturalis et supernaturalis diversa obiecta formalia seu diversas attingibilitates non respondere. Hoc sensu axioma in nostra quaestione non verificatur. Qui contrarium affirmat, sine ratione affirmat quod ei probandum est. b) Sensus, qui illi principio subici solet, est hic: Diversae attingibilitates obiecti exigunt actus diversarum directionum et vice versa. Ad probandam necessitatem obiecti formalis supernaturalis adversarius deberet prius probare actum naturalem et (entitative) supernaturalem involvere diversos modos obiectum amplectendi. Sed hoc praecise sine probatione assumitur et per thesim excluditur.

§ 157. Deus non exigit motivum creditum ad actum, quem gratia elevante reddit supernaturalem.

Obiectum formale stricte supernaturale, quod postulat attingi modo quodam novo vires naturae excedente, nullum est. Sed restat quaestio, an Deus positiva voluntate decreverit non elevare nisi eos actus, *quorum obiectum attingatur ut creditum* et hoc latiore sensu sit supernaturale. Recentiores sat multi talem supernaturalitatem latius dictam pro obiecto actus entitative supernaturalis exigunt. Explicant illud „creditum esse" obiecti attingendi ita, ut actum supernaturalem, quo obiectum attingitur, debeat praecedere alius, quo hoc obiectum, praesertim formale seu motivum, sub lumine fidei cognoscatur. Quod fit aut expresso actu fidei aut „fide virtuali" seu cognitione, quae ex actu fidei ut ex praemissa saltem mediate et remote fluit. E. g. actus eleemosynae supernaturalis supponit immediate cognitionem hanc determinatam eleemosynam in his circumstantiis esse bonam. Quae cognitio derivatur ex actu fidei quondam antea elicito, quo creditur Deum eleemosynam in genere tamquam bonam commendasse. Non negamus multos actus supernaturales motivum aliquomodo creditum de facto habere, sed negamus hoc semper accidere debere seu motivum creditum indispensabiliter necessario requiri, ut actus a Deo per gratiam supernaturalis reddatur.

1. *Sunt actus supernaturales, quorum motivum nec formaliter nec virtualiter fide apprehenditur,* e. g. primus actus fidei, cuius motivum (auctoritas Dei revelantis) cognoscitur sine fide per principia philosophica et historica, pius credulitatis affectus, cuius motivum est bonitas assensus fidei rationis lumine cognita, iudicium credibilitatis, cuius motivum est evidentia facti revelationis et auctoritatis Dei, deinde apprehensiones et iudicia de honestate vel opportunitate alicuius actionis in concreto, procedentia ex supernaturali virtute prudentiae, ut si quis iudicat aliquam actionem nunc omittendam esse, ne proximus scandalizetur vel offendatur. Quodsi hi actus possunt esse entitative supernaturales non obstante motivo naturali (non credito), non est cur pro aliis actibus plus postuletur.

2. Si motivum creditum esset necessarium, tamquam res summi momenti deberet in *Scriptura* inculcari. Atqui ibi nullum vestigium talis doctrinae reperitur. Verba Phil 4, 8 9 potius contrarium supponunt. Similiter apud *Patres* reperimus quidem exhortationes ad faciendum bonum et vitandum malum, sed numquam additur bonum esse faciendum proposito motivo credito. Neque potest obici „faciendum bonum" in talibus exhortationibus condicionem motivi crediti involvere. Nam haec condicio non est tam evidens, ut eius notitia supponi possit. Deberet eius mentio saepe occurrere.

3. *Practice* haec doctrina non potest sustineri. Nemo solet ante bonam actionem de eius bonitate elicere actum fidei, neque persuasio de honestate actus semper deducitur ex revelatione, sed saepe ex ratione. Si vera esset sententia opposita, plurimae actiones bonae iustorum non essent supernaturales et merito coelesti carerent. Cogita paenitentem, qui ante confessionem elicit attritionem ex motivo turpitudinis offensae Dei naturali lumine cognitae.

4. *Motivum creditum potest etiam actu mere naturali attingi.* Cogita hominem, qui ad malum finem dat eleemosynam, quia credit eius bonitatem a Deo in revelatione commendari. Si actus minor (naturalis) potest versari circa motivum maius („supernaturale" seu revelatum), non est cur actus maior (entitative supernaturalis) non possit versari circa motivum minus (naturale). Et ita tollitur necessitas motivi crediti.

5. Adversarii, ut probent fidem debere ad quemvis actum bonum voluntatis cooperari ideoque requiri ad actus bonos motivum creditum, proferunt diversa *effata Scripturae*, praesertim illud „iustus ex fide vivit" (Hab 2, 4; Rom 1, 17) et Iac 2, 21 22: Abraham offerens Isaac „ex operibus iustificatus est" seu alteriores gradus gratiae sanctificantis meruit (nam primam iustitiam iam antea adeptus erat; Gn 15, 6; Rom 4. 3). Hoc autem meritum operibus eius inerat, quia „fides cooperabatur operibus illius". Similiter concil. trident. sess. 6, cap. 10 de iustis dicit „cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis iustificantur." — Sed ex his textibus non licet inferre absolutam necessitatem motivi crediti ad actus supernaturales. „Iustus ex fide vivit" significat: Iustificatio incipit a fide, i. e. vita gratiae obtinetur per fidem tamquam dispositionem primam, sed non unicam. Deinde sensus est: Iustus ponit actus persuasioni fidei obiective conformes (honestos), licet de eorum honestate tamquam credita subiective non cogitet. Praeterea forsitan innuitur cooperatio quaedam fidei valde remota et mediata cum actibus bonis, quae in quovis iusto de facto sponte adest, quamquam in agendo ad eam non attendit. Videlicet: a) Initio vitae christianae homo fide apprehendit coelum tamquam finem suum et spe illud desiderat. Simul cognoscit obligationem faciendi bonum et decernit: Volo bona facere, ut coelum assequar. Vel si quis forte ex defectu institutionis religiosae non credit nisi Deum exsistentem et remuneratorem, consequenter ad actum fidei et spei generalius apud se statuit: Volo bona agere, ut propositam a Deo mercedem obtineam. b) Haec intentio semel elicita (sive post baptismum in infantia susceptum sive occasione conversionis ad veram religionem) in homine saltem habitualiter vel, si saepius elicitur, etiam virtualiter tamdiu manet, quamdiu graviter non peccat. Tollitur quidem peccato gravi, sed, ubi primum homo a lapsu resurgit, eo ipso (vi actus paenitentiae) iterum adest. c) In et cum illa intentione aliquomodo saltem habitualiter et implicite perdurat actus fidei. Nam intentio illa supponit cognitionem appetibilis salutis aeternae, quae per fidem hauritur, eiusque desiderium, quod per spem elicitur. Eo ipso igitur, quod intentio salutis habitualiter permanet, quodvis opus bonum sufficienter ex fide procedit, etiamsi ad hoc speciatim non attenditur. *Itaque necessitas vivendi ex fide est necessitas ipsius actualis fidei et spei ad salutem aeternam.* Cf. § 128, 8; 135, 2 4. Si haec necessitas ab homine impletur, actus sequentes boni ipso facto habitualiter a praecedente actu fidei (et spei) pendent et sufficienter ex fide procedunt. d) Inde etiam explicatur, quid sibi velit effatum apostoli (Gal 5, 6): „Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides, quae per caritatem operatur." Ad salutem non sufficit sola fides, sed requiritur habitus caritatis (a gratia sanctificante inseparabilis), per quem opera (entitative supernaturalia) redduntur coeli meritoria. Simul vero eadem opera aliquo sensu (a—c) procedunt ex fide. Itaque fides operatur, quatenus opera bona aliquomodo ex ea procedunt; caritas operatur, quatenus opera ex fide procedentia reddit supernaturalia. — Patres graeci „operatur [ἐνεργουμένη]"

sumunt sensu passivo: fides, quae per caritatem operans redditur, i. e. meritoria efficitur (nam sine caritate est mortua, merito vitae aeternae carens), quatenus ipse actus fidei et actiones bonae ab eo habitualiter pendentes a caritate vim meritoriam accipiunt.

Scholion. 1. *Aliae explicationes supernaturalitatis motivi* tamquam necessarii pro actu entitative supernaturali multo minus sustineri possunt. a) Iuxta nonnullos, ut actus fiat supernaturalis, requiritur et sufficit τὸ revelatum esse veritatis seu bonitatis, quae intellectum vel voluntatem movent. Tamen haec sententia reducitur ad praecedentem. Nam τὸ revelatum esse veritatis intellectum movet solum quatenus haec cognoscitur propter auctoritatem Dei esse credibilis. Similiter τὸ revelatum esse bonitatis movet voluntatem solum quatenus illud bonum creditur a Deo commendatum. Praeterea ad actus fidem praeparantes, quorum obiectum ut revelatum non apprehenditur, haec theoria applicari non potest. Tandem haec opinio non quadrat in apprehensiones et iudicia supernaturalia, quorum obiecta nullo modo sunt revelata, e. g. hanc actionem in concreto esse opportunam vel faciendam. b) Iuxta alios ut actus a Deo reddatur supernaturalis, requiritur in motivo ordo ad finem supernaturalem (beatitudinem coelestem). Sed hic ordo, ut intellectum vel voluntatem moveat, debet apprehendi ut revelatus et credi, et ita quidem haec sententia reducitur ad eam, quae in thesi refutatur.

2. *Tandem nota:* a) Homo destinatus est ad finem supernaturalem (visionem Dei). Ideo procurata sunt ei revelatio diversarum veritatum, sacramenta, exhortationes divinae, ecclesia etc. Haec omnia, quatenus sunt obiecta intellectus vel voluntatis, possunt apprehendi et appeti actibus mere naturalibus. Sed quia modo extraordinario extra naturae cursum sunt homini procurata, et quia homo ope eorum debet suam salutem supernaturalem curare, vocari possunt obiecta „supernaturalia". b) Actus entitative supernaturales versari possunt etiam circa obiecta mere naturalia, e. g. circa honestatem virtutis moralis vel turpitudinem peccati naturali lumine cognitam. Sed actibus supernaturalibus magis congruunt obiecta „supernaturalia", quia, si haec procurata non essent, neque homo ad finem supernaturalem evectus esset ideoque nec entitativa supernaturalitas actibus eius concederetur. Praeterea actus supernaturales magnam partem circa illa obiecta „supernaturalia" exercendi sunt. Nam salus aeterna per tendentiam praesertim in illa obiecta curari debet. c) Itaque verum est: Actibus supernaturalibus respondent obiecta „supernaturalia" et vice versa. Quod vero non debet ita intellegi, acsi haec duo exclusive se mutuo exigerent sibique invicem exclusive responderent. Possumus igitur theoretice distinguere obiectum formale „supernaturale" (relatum ad salutem aeternam, revelatum, credendum) virtutum supernaturalium ab obiecto formali naturali (quod lumine rationis cognoscitur) virtutum naturalium. Practice haec distinctio nullius est momenti, quia actus supernaturalis potest tendere etiam in obiectum naturale et actus naturalis in „supernaturale".

SECTIO III.

De necessitate gratiae sanantis.

§ 158. De recentioribus erroribus circa gratiam actualem.

1. Ex doctrina *Lutheri* supra (§ 105) exposita logice sequitur eius conclusio, quod opera hominis sive fidelis sive infidelis sint peccata. Admittunt quidem Luther et Calvin gratiam quandam actualem, quae voluntatem necessitat et per quam homo paulatim melior fit. Non est autem auxilium elevans, sed mere sanans.

2. *Baius* (Michaël Du Bay), professor lovaniensis, inde ab a. 1551 errorem Lutheri alio modo restaurare studuit. Non distinguebat inter gratiam sanantem (medicinalem) et elevantem et simul negabat gratiae gratuitatem. Quae negatio aequivalet negationi ordinis supernaturalis. Doctrina eius huc redit: a) Adamo non solum dotes, quae vocantur praeternaturales (immortalitas corporis, immunitas a concupiscentia), sed etiam gratia actualis et habitualis erant naturaliter debitae fere eo modo ut e. g. homini cibus. Aliter Luther, secundum quem gratia et dona praeternaturalia erant pars constitutiva naturae humanae per peccatum originale erepta. Aliter pelagiani, iuxta quos nulla umquam gratia erat nec dotes praeternaturales. Baii *propositio 21:* „Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis." b) Auxilio Dei speciali et statui iustitiae tum solum competit nomen gratiae, quando indigno et peccatori conferuntur. Homini ante lapsum in paradiso auxilium Dei salutare non erat gratia, sed naturae eius debebatur. *Prop. 9:* „Dona concessa homini integro et angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia; sed quia secundum usum s. Scripturae nomine gratiae ea tantum munera intelleguntur, quae per I. Ch. male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet." Confundit Baius donum indebitum in naturae origine concessum cum dono naturali. c) Si homini Dei gratia deest, non potest nisi peccare (ut, si ei subtrahitur cibus, moritur). *Prop. 27:* „Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet." *Prop. 37:* „Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit." d) Peccator in omni actione impellitur mala cupiditate, iustus autem bene agit solum sub influxu caritatis proprie dictae, quam per gratiam accipit. *Prop. 38:* „Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur." *Prop. 40:* „In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati." e) Quia Baius supponit infideles omni gratia carere, docet eos in omni actu peccare. *Prop. 25:* „Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia." f) Similiter peccator, quia Dei gratia caret, in omni opere peccat. *Prop. 35:* „Omne, quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est."

3. *Cornelius Iansenius,* professor lovaniensis, postea yprensis episcopus (1585—1638), errores Baii instauravit et addidit alios calvinianos de praedestinatione et de necessitatione voluntatis per gratiam. Opus eius posthumum, quo errores eius continentur, inscribitur „Augustinus", quia in operibus Augustini sibi videbatur post studium 12 annorum omnia invenisse. Pelagianorum errores ita detorquet, ut videantur esse vera doctrina catholica, et eo ipso Augustinum facit inimicum catholicae veritatis et patronum errorum Calvini et Baii.

4. *Paschasius Quesnellus,* presbyter oratorii berulliani et assecla iansenistarum in Gallia, versus finem saec. 17 in libro „Novum Testamentum cum reflexionibus moralibus" baianas et iansenianas theses repetiit et alias addidit, quibus illud systema aliquatenus mutatur. Cf. ad 2a *prop. Quesnelli 35:* „Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae." Ad 2c cf. *prop. 2:* „Iesu Christi gratia, principium efficax boni cuiuscumque generis, necessaria est ad omne opus bonum, absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest." Ad 2d cf. *prop. 44:* „Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur: amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum referendum est non refert et propter hoc ipsum sit malus." *Prop. 40:* „Sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem." *Prop. 45:* „Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones eius corrumpat." Ad 2e cf. *prop. 48:* „Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum sine fidei lumine, sine Christo et sine caritate?" Ad 2f cf. *prop. 38:* „Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris." *Prop. 39:* „Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum . . . est capax omnis mali et incapax ad omne bonum."

5. *Condemnati sunt:* Baius a. 1567 a Pio V („Ex omnibus afflictionibus") reprobatis eius thesibus 79, Iansenius a. 1653 ab Innocentio X („Cum occasione"). Damnatae sunt quinque theses ex „Augustino" extractae tamquam haereticae. Quesnel a. 1713 a Clemente XI („Unigenitus") proscriptis eius propositionibus 101. Errores iansenisticos damnavit etiam Alexander VIII a. 1690. Postea synodus pistoriensis instauravit errorem de duplici amore (cf. 2d). Cf. eius prop. 23 et 24 inter condemnatas a Pio VI a. 1794.

§ 159. Defectus fidei non reddit opera hominis peccaminosa.

1. In *Scriptura* nonnulla opera infidelium tamquam bona laudantur vel saltem non vituperantur. E. g. salutatio ethnicorum Mt 5, 47: „Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? Nonne et ethnici hoc faciunt?" Daniel regem infidelem Nabuchodonosor ad bona agenda hortatur Dn 4, 24: „Quamobrem, rex, consilium meum placeat tibi et peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum; forsitan ignoscet delictis tuis." Ethnici sine fide possunt bene agere Deum glorificando (Rom 1, 20 21), immo possunt „naturaliter", i. e. solo rationis lumine ducti, legem divinam naturalem cognoscere et implere (Rom 2, 14). Neque licet „gentes" Rom 2, 14 intellegere christianas, quia ibi sermo est de mere naturali cognitione praeceptorum Dei, quam christiani potius hauriunt ex revelatione et fide (cf. § 6, 3).

2. *Ioannes Chrysost.* (In Io. 27, 2): „Concedamus apud gentiles esse qui recte vivant; nihil enim hoc orationi nostrae adversatur; sermo enim erat de eo quod ut plurimum [malae actiones gentilium], non de eo quod raro contingit." *Hieronymus* (In Gal. 1): „Natura omnibus inest Dei notitia, nec quisquam sine Christo nascitur et non habet semina in se sapientiae et iustitiae reliquarumque virtutum; unde multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant." *Augustinus* (De spir. et litt. 28, 48): „Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere."

3. *Iuxta sanam ethicam* nulla fides ad opus bonum requiritur. Sufficit, ut homo agat secundum conscientiam, quae de liceitate actionis iudicat eamque approbat. Neque conscientia semper culpabiliter errat.

4. *Sequeretur absurdum,* quod quaevis tendentia in Deum ante fidem esset peccatum, etiam ipsa fidei investigatio. — Falsum est suppositum baianorum, quod homo ad agendum non impellitur nisi aut amore Dei aut mala cupiditate, et quod peccator, quia caritatem Dei non habet, non potest nisi peccare. Nam a) mala cupiditas, si adest, tamquam malus habitus non necessario in omnem actionem influit. Similiter enim neque caritas Dei, si adest, in omnem actum influit. Secus homo non posset peccare. b) Falsum est non exsistere in homine nisi amorem Dei et malam cupiditatem. Exstat in infideli et peccatore etiam amor naturalis honestatis, vi cuius sine influxu caritatis aut vitii honeste agere potest. — Ideo iure condemnatae sunt prop. 25 Baii et prop. 48 Quesnelli.

Scholion. 1. *Obicitur Rom 14, 23:* „Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est." Sed „ex fide" hic significat: approbante conscientia tamquam licitum. Quod conscientia non permittit, subiective et formaliter est illicitum.

2. *Tit 1, 15:* „Omnia munda mundis, coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum, sed inquinatae sunt eorum et mens et conscientia." „Coinquinati et infideles" sunt iudaei increduli, in christiana religione vituperantes abrogationem legis de distinctione ciborum. Cf. v. 14 et Hebr 13, 9. Christianis mundis omnes cibi sunt mundi. Iudaeis autem nulli cibi sunt satis mundi propter neglectum hoc vel illud praeceptum pharisaicum.

3. Iuxta *Hebr 11, 6* impossibile est supernaturaliter sine fide Deo ita placere, ut obtineatur gratia habitualis et coelum.

4. *Opera infidelium* multiplici sensu latiore, licet in se naturaliter honesta, vocari possunt peccata. a) Quia nihil prosunt ad coelum. *Augustinus* (In Ps. 31, 2, 4): „Quid ergo? Debemus nulla opera praeponere fidei, id est ut ante fidem quisquam dicatur bene operatus? Ea enim ipsa opera, quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, ut magnae vires et cursus celerrimus praeter viam." b) Latiore et valde improprio sensu sunt peccata, quatenus non fiunt secundum legem fide apprehensam sed sola ratione naturali cognitam (cf. § 157, 5). Nam „iustus ex fide vivit" (Rom 1, 17). *Augustinus* (Contra Iulian. 4, 3, 17): „Sed absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem, ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide. ‚Iustus enim ex fide vivit.'" *Prosper* (Liber sententiar. ex Aug. 106): „Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono. Ubi enim deest agnitio aeternae et incommutabilis veritatis, falsa virtus est,

etiam in optimis moribus." Cf. § 109, A 4: Sine fide non est caritas, sine caritate autem deest recta ordinatio virtutum ad ultimum finem, ita ut sint in statu imperfecto. c) De facto multorum infidelium opera in se bona propter malos fines, ad quos fiunt, vel malas circumstantias corrumpuntur. *Augustinus* (Contra Iulian. 4, 3, 21): „Quidquid autem boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est." d) Peccata sunt actiones infidelium formalium in sensu reduplicativo, qui nolunt verum Deum agnoscere et faciunt opus in se bonum cum intentione non colendi verum Deum, sed falsum aut nullum.

§ 160. Merus defectus gratiae habitualis et caritatis non reddit opera hominis peccaminosa. D.

1. Est *corollarium* ex § praecedente. Nemo sine fide habet gratiam sanctificantem. Si igitur non omnia sine fide facta sunt peccata, ergo neque omnia sine gratia sanctificante et caritate peracta.

2. Homo ad gratiam habitualem obtinendam *debet se praeparare* per diversos actus, ad quos eget gratia actuali. Ergo saltem tales actus non possunt esse peccaminosi. — Huc spectat conc. trid. sess. 6, can. 7 contra Luther (§ 105, 1 a) et condemnatio prop. 40 Baii et prop. 45 Quesnelli.

3. *Obiciunt* adversarii: a) *Mt 7, 18:* „Non potest arbor bona malos fructus facere neque arbor mala bonos fructus facere." At hic sermo est de notis distinctivis bonorum et falsorum prophetarum (v. 15). Mali prophetae non possunt vera miracula patrare, veram pietatem inter homines promovere. Boni prophetae non possunt impietatem fovere, mores inhonestos prae se ferre. b) *Mt 6, 24:* „Nemo potest duobus dominis servire. Aut enim unum odio habebit et alterum diliget, aut unum sustinebit et alterum contemnet." Nemo potest uno actu simul Deo et diabolo placere seu simul bene et male agere. Vel: non potest homo in statu habituali (per gratiam sanctificantem aut defectum eius) simul placere Deo et diabolo. Sed ex hoc non sequitur, quod servus diaboli (carens gratia habituali) non potest ponere actum bonum, sicut non sequitur, quod servus Dei (gratia praeditus) non potest peccare. c) Urgent axioma: *sine caritate nihil boni fit,* quod aequivalenter legitur apud *Augustinum* (De grat. et lib. arb. 18, 37): „Quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine caritate, nullo modo fit bene." — Aut sumis caritatem sensu latiore (cf. § 144, schol.) pro subiectione sub norma legis divinae seu pro tendentia in bonum honestum. Ita verum est neque contra „caritatem" neque sine ea actionem esse ethice bonam. Aut intellegis virtutem theologicam et ita verum est sine ea (et gratia sanctificante) nihil fieri boni, quod sit coeli meritorium.

§ 161. Homo quavis gratia carens physice et moraliter potest opus naturaliter bonum perficere.

1. Ex *Scriptura* huc spectant textus supra (§ 159, 1) citati. *Augustinus* (Epist. 138, 3): „Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intellegeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas." Huc spectat condemnatio prop. 27 Baii et prop. 39 Quesnelli.

2. Patet *ex ratione.* Potest homo physice. Nam per opus bonum implet finem primarium creationis reddens Deo gloriam externam formalem (cf. § 79, A 7). Repugnat autem sapientiae divinae condere creaturam rationalem liberam, cui deest potentia physica implendi suum finem. Potest moraliter (seu sine nimia difficultate). Nam saltem nonnulla opera bona homini sunt valde facilia, e. g. parvam eleemosynam dare, parentibus gratum animum exhibere etc.

Scholion. 1. Obicitur *canon 22 arausicani II:* „Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo." Verba haec sunt Augustini (In Io. 5, 1). a) Si de solo homine iusto canon explicatur, caret difficultate et sensus est: Omnia opera bona iusti fiunt ope gratiae elevantis, ita ut „de suo", i. e. sine auxilio gratiae, de facto nonnisi peccet. Aliis verbis: Iustus nulla opera bona facit, quae sint mere naturalia, et ita inter actiones bonas supernaturales et peccata in iusto non exsistit medium (i. e. opus bonum mere naturale). „Veritatis" significat cognitionem rerum salutarium ex fide supernaturali haustam. b) Aut potest canon explicari de quovis homine. „De suo" significat: Si homo agit cum positiva incredulitate nolens se vero Deo subicere seu volens agere independenter a Deo, non potest nisi peccare. In altera parte canonis potest intellegi veritas revelata et iustitia salutaris supernaturalis. Sed etiam veritas non revelata est a Deo auctore intellectus rerumque intellegibilitatis. Similiter iustitia naturalis est a Deo, quatenus ipse est ultima norma moralitatis omnisque legis fons et quatenus dedit homini naturalem potentiam legem cognoscendi et observandi.

2. Sine gratia medicinali (illustrationis et inspirationis) voluntas hominis tandem aliquando in peccatum grave labitur, quia sine auxilio Dei moraliter non potest vincere omnes tentationes ad peccatum grave (§ 163). Hoc sensu verum est: *Liberum arbitrium sine adiutorio Dei nonnisi ad peccandum valet.* Hoc et nihil aliud affirmat *Augustinus* (Epist. 168, 47): „Sine qua [gratia] nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere." Idem (De spir. et litt. 3, 5): „Nam neque liberum arbitrium quidquid nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via." Idem (Epist. 157, 5): „Valet liberum arbitrium ad opera bona, si divinitus adiuvetur; desertum vero divino adiutorio, qualibet scientia legis polleat, nullo modo habebit iustitiae soliditatem, sed inflationem impiae superbiae et exitiosum tumorem." — Inde non sequitur non posse hominem solis naturae viribus facilem actum bonum ponere.

3. *Quaerunt, utrum homo naturalibus viribus moraliter* (sine nimia difficultate) *possit diligere Deum super omnia.* Certe potest habere simplicem naturalem complacentiam de Deo. Ex altera parte moraliter non potest effective ita Deum amare, ut vi huius amoris naturalibus viribus de facto evitet omnia peccata gravia. Sed quaeritur, utrum affective moraliter possit Deum tamquam summum bonum diligere cum firmo proposito (saltem virtuali) graviter non peccandi et mandata gravia observandi. Iuxta nonnullos *(Suarez, Bellarminum)* hic actus est tam difficilis, ut sine gratia sanante elici non possit. Nam, dicunt, quia homo scit observationem omnium legum Dei sibi esse moraliter impossibilem, de ea exsequenda sine gratia medicinali non potest habere nisi sterilem quandam velleitatem, quae non est amor Dei effectivus super omnia seu coniunctus cum firmo proposito non peccandi. — Sed neque requiritur neque semper acciderit, ut homo de futura difficultate cogitet. Itaque potest habere sinceram voluntatem omnia mandata, quantum in ipso est, observandi. Arausicani II can. 25 („prorsus donum Dei est diligere Deum") intellege de amore supernaturali. Cf. Baii propos. 36 damnatam: „Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem

praesumptionis humanae cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus."

4. Secundum *Vazquez* (In 1, 2, disp. 189, c. 16; disp. 190, c. 2) ad quodvis opus naturaliter bonum homo eget gratia Dei medicinali, i. e. saltem „cogitatione congrua" ex meritis Christi concessa, qua efficaciter movetur ad sequendum id, quod honestum est. Sed: a) Hoc pugnat cum doctrina in thesi exposita et prope accedit ad damnatam prop. 27 Baii. Vazquez hanc consequentiam evitare studet admittendo exsistentiam actuum ethice indifferentium, ad quos liberum arbitrium nulla gratia eget nec iuvatur. Sed talis suppositio non est certa et a pluribus reicitur (§ 80, B 8). b) Extenuat quidem Vazquez illam „gratiam" dicendo cogitationem congruam posse etiam naturaliter oriri (non solum per immediatam illustrationem), scil. ex tali circumstantiarum externarum dispositione, quam Deus ex meritis Christi procuravit. Sed falsum est naturam humanam esse tam debilem, ut ei, ne labatur, dispositio circumstantiarum ex meritis Christi procurari debeat. Potius debet homo, in quibuscumque circumstantiis a Deo collocatur, sine respectu ad merita Christi saltem nonnulla bona naturaliter sine ulla gratia agere posse.

§ 162. Homo etiam iustus naturali virtute moraliter non potest per totam vitam omnia venialia vitare. D.

Thesis statuitur contra pelagianos asserentes plenam libertatem a peccatis levibus omnibus *(ἀναμαρτησίαν* seu *ἀπάθειαν)* cuivis iusto esse possibilem. Agitur non de brevissimo sed longiore tempore vel de tota vita. Sermo est de peccato veniali non solum deliberato, sed praesertim etiam semideliberato seu subreptitio, quod non cum plena deliberatione committitur. Speciale privilegium seu series talium auxiliorum Dei, per quae quodvis veniale, praesertim etiam subreptitium, de facto vitatur, praeter b. Virginem forte nemini aut solum paucis concessum est. Impotentia vitandi omnia venialia non est physica, sed moralis, i. e. magna difficultas, quam ex eo concludimus, quod teste revelatione et experientia nemini contingit esse sine peccato levi saltem subreptitio.

1. Patet ex *Scriptura*. Cf. Mt 6, 12: „Et dimitte nobis debita nostra." Christus certe non supponit quemvis christianum graviter peccaturum, et tamen cuivis illa oratio commendatur. Ergo quivis saltem leviter peccat. Ideo dicitur Iac 3, 2: „In multis enim offendimus omnes." Eccle 7, 21: „Non est enim homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet."

2. *Origenes* (Contra Cels. 3, 62): „Impossibile est hominem esse, qui numquam peccaverit, excepto tamen homine a Iesu assumpto, qui homo peccatum non fecit." *Cyprianus* (De opere et eleemos. 3): „Si autem nemo esse sine peccato potest et quisquis inculpatum se esse dixerit, aut superbus aut stultus est, quam necessaria, quam benigna est divina clementia, quae, cum sciat non deesse sanatis quaedam postmodum vulnera, dedit curandis sanandisque vulneribus remedia salutaria." *Gregorius Naz.* (Orat. 16, 15): „Illud cognitum habeamus, quod omni vitio carere vere hominis modulum excedit soliusque Dei est." *Augustinus* (De symbolo 1, 7, 15): „Propter omnia peccata baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? ‚Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.' Semel abluimur baptismate, cotidie abluimur oratione."

3. Ex definitionibus ecclesiasticis huc spectat *milevitanum II* can. 7: „Item placuit, ut quicumque dixerit in oratione dominica ideo dicere sanctos: ‚Dimitte nobis debita nostra', ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est iis iam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum: Dimitte mihi debita mea, sed: Dimitte nobis debita nostra, ut hoc pro aliis potius quam pro se iustus petere intellegatur, a. s. Sanctus enim et iustus erat apostolus Iacobus, cum dicebat: ‚In multis enim offendimus omnes' etc." Can. 8: „Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: ‚Dimitte nobis debita nostra' ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, a. s." Rem iterum definivit *conc. trident.* sess. 6, can. 23 (cf. § 101). Cf. ibid. cap. 11: „Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et cotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti."

Scholion. 1. Peccata venialia deliberata aut facile sine gratia evitari possunt aut ad ea singula vitanda homo videtur accipere sufficientem gratiam medicinalem, saltem remotam (§ 170). Tamen de facto iusti hac gratia non semper utuntur et saltem interdum deliberate peccant. — Sed definitioni tridentinae satisfit affirmando non posse iustum per longius tempus aut totam vitam vitare omnia peccata saltem semideliberata seu subrepticia et quidem non obstante aliqua gratia medicinali. Itaque explicandum est, in quo illa moralis impossibilitas sit.

2. Illa impossibilitas moralis resultat praesertim ex eo, quod per iteratos et continuos tentationum incursus, quibus homo saltem interdum impugnatur, in intellectu plena advertentia impeditur et voluntatis firmitas in bono ita labefactatur, ut motu semideliberato in malum tendat. E. g. eo quod aliquis diu et continuo impugnatur diversis tentationibus ad impatientiam, desperationem, iram, easque vincit, mens eius minus attendit e. g. ad intrudentes se cogitationes vanae gloriae et ita semideliberate per superbiam peccat.

3. Illa impossibilitas moralis est indeterminata quoad lapsus in individuo, i. e. impedita iteratis tentationibus plena advertentia intellectus et labefactata constantia voluntatis fit, ut homo saltem aliquando hac vel illa tentatione vincatur; non autem ex tali vacillatione potentiae intellectivae et sensitivae sequitur, ut in hoc determinato casu difficultas sit tanta, ut voluntas succumbere debeat. — Aliis verbis: Voluntas non obstante continuato tentationum incursu habet potentiam moralem ope gratiae resistendi quoad omnia semideliberata singillatim sumpta, sed non quoad omnia collective sumpta. Similiter e. g. aliquis habet plenam facilitatem detegendi errata libri impressi singillatim considerata, sed non habet facilitatem ad ea omnia collective sumpta invenienda. Nam praeter potentiam plene sufficientem respectu singulorum erratorum requireretur roboratio contra difficultatem oriundam ex continuata eorum investigatione.

4. Itaque gratia medicinalis, qua homo ad evitanda semideliberata fruitur, illustrat intellectum per cogitationes salutares et movet voluntatem ad amorem boni eo gradu, ut possit quidem tentationes singillatim sumptas mutuo se excipientes vincere, sed non ut eas possit superare omnes collective complete. Talis extrema firmatio est privilegium, quod praeter b. Virginem vix quisquam accepit.

5. Respectu peccatorum gravium, quorum evitatio ad salutem est absolute necessaria, homo accipit per gratiam medicinalem tantam mentis firmationem, ut ea possit vitare omnia non solum singillatim, sed etiam collective sumpta. Ad levia semideliberata omnia vitanda Deus, ut humilitatem commendet, tale auxilium non concedit.

§ 163. Adultus, qui diutius vivit, ita ad malum tentatur, ut virtute naturali moraliter non possit per totam vitam peccatum grave vitare.

Explicatur. 1. Non affirmamus tantum exsistere tentationes ad graviter peccandum tam vehementes, ut homo, si forte ita tentetur, sine gratia moraliter non possit resistere, sed addimus hoc, quod de facto cuivis homini, dummodo diutius post acceptum usum rationis vivat, tales tentationes (*saltem* interdum et raro) occurrunt.

2. Ad vincendum homo eget gratia medicinali, de qua sola hic loquimur (cf. § 170 ante A). In iusto adest simul gratia elevans. Sed thesis valet de quovis homine, etiam infideli, qui non semper accipit gratiam elevantem, sed mere sanantem.

3. Vincere tentationes ad graviter peccandum est legem Dei quoad substantiam seu in gravibus observare. Itaque thesis aequivalet alteri: Adultus diutius vivens sine gratia medicinali legem Dei quoad substantiam observare non potest. Praeterea iustus graviter peccando gratiam amittit. Ideo thesis ad iustum applicata potest etiam enuntiari: Iustus sine gratia medicinali in accepta iustitia perseverare non potest.

Probatur. 1. In *Scriptura* a) omnes fideles sine exceptione monentur ut orent (Mt 6, 13): „Et ne nos inducas in tentationem." Tentationem esse intellegendam gravem neque illa petitione solum orari pro tentatione evitanda, sed etiam vincenda docetur praesertim Eph 6, 10 sqq: „De cetero, fratres, confortamini in Domino et in potentia virtutis eius. Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli etc." 1 Cor 10, 12 13: „Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat. Tentatio vos non apprehendat nisi humana; fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere." Hi textus certe supponunt omnibus fidelibus accidere tentationes, quae nonnisi virtute Dei vinci possint. Quod valet de fidelibus, extendi potest etiam ad infideles. b) Rom 7, 22—25: „Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei *[εὐχαριστῶ τῷ θεῷ:* alibi *χάρις τῷ θεῷ;* alibi *χάρις τοῦ θεοῦ]* per I. Ch. D. n." Paulus interna experientia edoctus dicit: Pars spiritalis hominis vellet legem Dei implere (v. 22), sed pars inferior, sensitiva, contra spiritum pugnat et hominem ad peccatum trahere studet (v. 23). Hic status est miser (v. 24), et sola gratia Dei spiritui dat victoriam (v. 25). Quod valet de Paulo, licet de omnibus hominibus affirmare.

2. *Ioannes Chrysost.* (In 1 Cor. 24, 1): „Ergo sunt tentationes, quae ferri non possunt. Et quaenam illae? Omnes, ut ita dicam. Potestas enim in Dei auxilio sita est, quam per voluntatem nostram attrahimus. Quamobrem ut discas accurate, quod non solum illas, quae nostram superant potestatem, sed

neque hasce humanas possimus sine illius auxilio facile ferre, subiunxit: ‚Sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.'" *Ambrosius* (Enarrat. in Ps. 43, 71): „Quis est autem tam fortis, ut nequaquam in tentatione moveatur, nisi Dominus adiutor ei assistat?" *Augustinus* duobus libris „De natura et gratia" et „De correptione et gratia" pugnavit contra pelagianos asserentes hominem solis viribus naturalibus posse omnes tentationes superare. *Trident.* sess. 6, cap. 13: „Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore et tremore salutem suam operentur.... Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia apostolo obtemperent dicenti: ‚Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus etc.' (Rom 8, 12 13)."

3. Accedit *persuasio fidelium* et experientia. Homines plurimi non obstante gratia actuali, qua iuvantur, graviter peccant. A fortiori sine ea nimis difficile iis esset per totam vitam peccatum grave vitare.

Corollarium. *Ergo iusti egent gratia medicinali, ut possint in gratia habituali perseverare* (𝔇). Praeter pelagianos hoc (saltem aliquomodo; cf. § 150, 4) negabant semipelagiani. *Arausic. II* can. 10: „Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare." *Trident.* sess. 6, can. 22: „S. q. d. iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse vel cum eo non posse, a. s." Possibilitatem perseverandi per gratiam medicinalem omnes homines accipiunt. Ii, qui de facto perseverant, dicuntur habere non solum possibilitatem perseverandi, sed etiam perseverantiae donum. De qua re nota:

1. *Ex parte hominis perseverantia passiva* est mors in statu gratiae habitualis. *Perseverantia activa* est continua victoria de tentationibus gravibus et conservatio gratiae habitualis usque ad mortem. In infantem baptizatum, qui ante usum rationis moritur, et in adultum, qui post acceptam iustitiam mox decedit, cadit solum perseverantia passiva.

2. *Ex parte Dei* perseverantiae passivae respondet procuratio mortis in statu gratiae, quia tempus mortis non est in hominis potestate. Perseverantiae activae respondet concessio seriei gratiarum medicinalium efficacium seu talium, quibus praevidetur iustus usque ad vitae finem tentationes ad peccata gravia victurus et gratiam habitualem conservaturus. *„Magnum illud usque in finem perseverantiae donum"*, de quo loquitur *trident.* sess. 6, can. 16, ex parte Dei complectitur procurationem perseverantiae utriusque, sed respicit praesertim perseverantiam activam. Magnum et speciale ideo vocatur, quia Deus tenetur quidem pro sapientia et bonitate sua iusto procurare *τὸ* posse perseverare seu gratiam medicinalem vere sufficientem, sed non etiam actualem perseverantiam seu seriem gratiarum efficacium. In hoc igitur, quod Deus homini concedit seriem continuam gratiarum efficacium prae mere sufficientibus, iure sita est praedilectio quaedam specialis ex parte Dei.

3. Illa series gratiarum efficacium respicit non solum gratiam medicinalem stricte dictam (illustrationes intellectus et inspirationes voluntatis), sed etiam (si opus est) directionem imaginationis et appetitus sensitivi, immo protectionem quoque externam, qua iustus e. g. a nimiis tentationum incursibus praeservatur etc.

4. In canone tridentino 22 (sess. 6) agitur non de perseverantia, sed solum de potestate perseverandi, quae cuivis iusto conceditur, etiamsi de facto non perseverat. „Speciale auxilium" est gratia medicinalis, quae ad vincendas tentationes requiritur et sufficit. Dicitur „speciale", quatenus est distinctum a concursu naturali et a gratia habituali. Est simul etiam elevans, non mere sanans, quia iusto ad actus spiritales non videntur concedi nisi gratiae supernaturales. Sed verba concilii principaliter et directe respiciunt gratiam non ut elevantem, sed ut medicinalem.

SECTIO IV.

De via ad iustificationem.

§ 164. Ad iustificationem requiritur fides dogmatica, non fiducia lutherana. D.

De absoluta necessitate fidei ad salutem et iustificationem cf. supra § 128. Ibidem agitur de articulis fidei explicite credendis. *Luther* et *Calvin* distinguunt fidem historicam, qua creduntur narrata in evangelio, fidem miraculorum, qua creduntur miracula, fidem promissionum, qua creditur Deum promissa servare. Haec est alia generalis, qua creditur per iustitiam Christi peccata tegi, alia specialis, qua homo firmam fiduciam habet peccata sua sibi propter merita Christi non imputari et per Christi iustitiam hic et nunc iam esse tecta. Motivum huius fiduciae secundum Lutherum videtur esse fidelitas Dei promittentis. Hanc *fidem specialem promissionum* dicunt esse unicam condicionem iustificationis. Sed fontes revelationis ad iustificationem semper postulant fidem dogmaticam seu firmum assensum veritati revelatae propter auctoritatem Dei revelantis.

1. *Scriptura* a) *exhibet* non fiduciam lutheranam, sed *fidem dogmaticam tamquam necessariam dispositionem ad obtinendam iustificationem.* Iuxta Hebr 11, 6 fide dogmatica credendus est Deus exsistens et remunerator. Similiter in epist. ad Rom. ad iustificationem postulatur fides dogmatica. Rom 1, 16: „Non enim erubesco evangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti [praedicationem evangelicam]." Rom 10, 9: „Quia, si confitearis in ore tuo Dominum Iesum et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris." Act 8, 37: „Dixit autem Philippus: Si credis ex toto corde, licet [baptizari]. Et respondens ait: Credo Filium Dei esse Iesum Ch." Io 20, 31: „Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Iesus est Christus Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius." Mc 16, 15 16: „Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit [evangelio] et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur." Io 3, 16: „Sic enim Deus dilexit mun-

dum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam." Nullibi legitur mera exhortatio ad fiduciam illam lutheranam. Verbum πίστις apud synopticos et in epist. ad Rom. occurrit fere 80 vicibus. Numquam significat fidem specialem promissionum, sed semper fidem dogmaticam. Solum paucis locis (cf. infra sub c) aliquomodo de confidentia est sermo, sed non de illa protestantica. b) Luther postulat, ut homo plena certitudine fidei credat sibi peccata esse remissa. Atqui *Scriptura saepe* contrarium *docet,* scil. *hominem in terra non posse habere absolutam certitudinem,* sed solum probabilitatem *propriae iustificationis.* Cf. 1 Cor 4, 4: „Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum; qui autem iudicat me, Dominus est." Phil 2, 13. Eccli 5, 5: „De propitiato peccato noli esse sine metu neque adicias peccatum super peccatum." Prv 20, 9: „Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato?" c) *Sunt quidem pauci textus,* in quibus peccatori commendatur, ut credat et fiducialiter speret fore, ut sibi paenitenti peccata remittantur. Rom 4, 5: „Ei vero, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei." Act 13, 38 Paulus dicit: „Notum igitur sit vobis, viri fratres, quia per hunc [Christum] vobis remissio peccatorum annuntiatur." Sed haec non est illa fiducia protestantica. Est potius spes, de cuius necessitate ad salutem cf. § 135. — Obiciunt Mt 9, 2: „Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua." Christus solatur aegrotum annuntians ei remissionem peccatorum iam factam (ἀφέωνται, Lc 5, 20). Sed non dicitur, per quales actus aegrotus eam obtinuerit. — Lc 17, 19: „Et ait illi [leproso]: ‚Surge, vade, quia fides tua te salvum fecit.' Hic fides (et spes) in Christum leproso meruit sanitatem corporis. De fiducia protestantica et remissione peccatorum non agitur.

2. Perpetua *praxis* ecclesiae idem docet. A baptizandis numquam exigebatur fiducia lutherana, sed fides dogmatica illorum articulorum, qui in diversis symbolis continentur. Patribus nihil magis est alienum, ubi de necessitate fidei agunt, quam conceptus illius fiduciae protestanticae. Congruit *definitio tridentina* sess. 6, can. 12—14 (§ 105, 1 d). Cf. ibid. cap. 6.

3. *Fiducia illa lutherana est absurda,* quia contradictionem involvit. Aut enim illo momento, quo homo credit peccata sibi esse remissa, iam est iustificatus aut non. Si iam est iustificatus, iustificatio non fit per illam fiduciam, et ita perimitur doctrina lutherana. Si vero homo nondum est iustificatus, sed demum iustificatur natura et tempore post illam fiduciam (quod praecise Luther docet, quia per fiduciam tamquam instrumentum iustitia arripitur), ergo iustificatur per fiduciam erroneam, credendo se iam esse iustificatum, cum iustificatio ipsi demum per et post „fidem" contingat.

Scholion. Propria iustificatio fide divina credi non potest. Nam revelatum quidem est Deum paratum esse impium iustificare, si condiciones prae-

scriptas rite impleverit, sed non est revelatum hominem revera eas implevisse. — Sed neque absolutam certitudinem naturalem iustus de statu gratiae habere potest, ut docetur 1 Cor 4, 4. Nam ad iustificationem assequendam requiruntur plures actus, quorum quidem homo interna experientia conscius est, tamen non ita ut non possit de eorum legitima exsecutione, sinceritate etc. dubitare (cogita actum paenitentiae, caritatis). Praeterea si sacramento iustificatur, absoluta certitudine non constat, utrum rite omnia adfuerint, quae ex parte et suscipientis et ministri ad validam administrationem necessaria sunt. Ideo conc. trid. sess. 6, cap. 9 damnat illam „inanem haereticorum fiduciam". — Nihilominus potest iustus de proprio statu gratiae habere solidam probabilitatem.

§ 165. Fides non est unica dispositio ad iustificationem necessaria. D.

Docent Luther et Calvin hominem momento, quo actum illius fiduciae protestanticae eliciat, sine ulteriore dispositione statim iustificari. *Luther* (Solid. declar. art. 3): „Neque contritio neque dilectio neque ulla virtus, sed sola fides est medium et instrumentum, quo gratiam Dei, merita Christi et remissionem peccatorum apprehendere possumus." *Calvin* (Instit. 3, 11, 19): „Dicimus hominem sola fide iustificari." Hic error aperte contradicit Scripturae et antiquae traditioni.

1. Ex *Scriptura,* in qua sola protestantes gloriantur, res abunde et clare patet: a) Si sola fides ad iustificationem sufficeret, eo ipso sufficeret ad obtinendum coelum. Nam iustificatus non potest damnari (Rom 8, 1). Atqui non obstante fide in Christi divinitatem nonnulli damnantur. Cf. Mt 7, 21—23: „Non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum. Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus et in nomine tuo daemonia eiecimus et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: Quia numquam novi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem." — Ergo sola fides ad iustificationem non sufficit. b) Supposita fide Deus exigit paenitentiam Ioel 2, 12; Zach 1, 3; Ez 18, 30. Est condicio ante baptismum adultorum credentium implenda. Act 2, 37 38: „His autem auditis compuncti sunt corde et dixerunt ad Petrum et ad reliquos apostolos: Quid faciemus, viri fratres? Petrus vero ad illos: Paenitentiam, inquit, agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine I. Ch." Atqui haec nullum sensum haberent, si sola fides ad iustificationem sufficeret. c) Iuxta 1 Cor 13, 2 sola fides (sine caritate) ad salutem nihil prodest. Atqui omnia prodesset, si per eam solam iustificatio obtineretur. d) Iac 2, 24: „Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum?" Videlicet ad iustificationem sive secundam seu augmentum gratiae sanctificantis (Abraham, v. 21 sqq) sive primam, i. e. primam gratiae acquisitionem (Rahab antea gentilis, v. 25) non sufficit sola fides, sed requiruntur alia opera bona. Cf. v. 22: „Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius [Abrahae] et ex operibus fides consummata [perfecta] est?" Ideo (v. 26) „fides sine operibus mortua est", i. e. hominem spiritaliter mortuum sola fides non reddit vivum. Iac 2, 14:

„Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?“

2. *Patres* ad iustificationem et salutem praeter fidem alia postulant. *Clemens Alex.* (Strom. 6, 14, 108, 4): „Quando audierimus: ‚Fides tua te salvam fecit‘, non accipimus eum [Christum] dicere simpliciter eos salvos futuros, qui quomodocumque crediderint, nisi opera quoque fuerint secuta.“ *Origenes* (In Io. 19, 23, 152): „Qui moritur in peccatis suis, etsi dicat se credere Christo, revera non credidit illi; nam, etsi dicatur fides, sine operibus autem exsistat, mortua est talis fides, ut legimus in epistula, quae Iacobi nomine circumfertur.“ *Gregorius Nyss.* (In Eccl. homil. 8): „Nec enim fides absque operibus iustitiae est sufficiens ad salvandum; nec rursus vitae iustitia per se ad salutem secura est disiuncta fide.“ *Ioannes Chrysost.* (In Io. 31, 1): „Num ergo sufficit, inquies, credere in Filium, ut vita aeterna habeatur? Nequaquam. Audi Christum hoc ipsum declarantem his verbis: ‚Non omnis, qui dicit mihi Domine‘ etc.“ *Augustinus* (De grat. et lib. arb. 7, 18): „Homines autem non intellegentes, quod ait ipse apostolus: ‚Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis [Rom 3, 28]‘, putaverunt eum dicere sufficere homini fidem, etiamsi male vivat et bona opera non habeat. Quod absit, ut sentiret vas electionis, qui, cum dixisset quodam loco: ‚In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium‘, mox addit: ‚sed fides, quae per dilectionem operatur‘ [Gal 5, 6].“ *Gregorius M.* (In Ez. 1, 9, 6): „Nec fides sine operibus nec opera adiuvant sine fide, nisi fortasse pro fide percipienda fiant.“ *Conc. trid.* sess. 6, can. 9: „S. q. d. sola fide impium iustificari, ita ut intellegat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s.“ — Ceterum si per fidem intellegis non solum actum fidei, sed observationem omnium, quae religio christiana exigit, verum est hominem per solam fidem Christi, i. e. per veram religionem, salvari, non per falsam. Ita Patres interdum loquuntur.

3. Confirmatur *ex absurda consequentia:* Si sola fides ad salutem sufficeret, posset homo fortiter peccare et simul fortius credere et nihilominus salvaretur.

4. *Accuratius de doctrina Pauli et Iacobi nota:* a) Fides est praecipua et prima dispositio ad iustificationem (Hebr 11, 6). Ideo verum est hominem iustificari ex fide, non ex operibus fidem praecedentibus (Eph 2, 8 9). Sed iustificatur fide in sensu positivo, non exclusivo. b) Homo dicitur saepe a Paulo iustificari sine operibus legis (Rom 3, 28. Gal 2, 16). Hae non sunt actiones bonae fidem sequentes, sed opera naturalia ante fidem, quibus lex levitica implebatur. Nam observatio legis mosaicae qua talis non iustificabat, ut Paulus saepissime inculcat (Gal 2, 21; 3, 18; 5, 4. Rom 3, 20; 4, 14). Ideo nulla est contradictio inter Paulum et Iacobum. c) Paulus contra iudaeos et iudaizantes urget: Ad iustificationem opera naturalia, quibus lex mosaica observatur, nihil valent, sed requiritur fides tamquam initium et prima condicio iustificationis, non exclusive, acsi sola fides sufficeret. Iacobus docet contra malos christianos ad instar protestantium in sola fide gloriantes: Fides sola nihil valet neque ad iustificationem acquirendam (Rahab, 2, 25) neque augendam (Abraham, 2, 21), sed requiruntur etiam opera ex fide procedentia (2, 22). — Itaque Iacobus Paulo non contradicit. Immo etiam Paulus expresse postulat opera

bona praeter et post fidem. 1 Cor 7, 19: „Circumcisio nihil est et praeputium nihil est, sed observatio mandatorum Dei.“ De Gal 5, 6 cf. § 157, 5 d.

Scholion. *Quaeritur, quinam actus praeter et post fidem ad iustificationem obtinendam requirantur.* Conc. trid. sess. 6, cap. 6 diversos actus praeparatorios enumerat, quamquam non dicit omnes aequaliter et exclusive esse necessarios.

1. *Necessario debent explicite elici:* a) Paenitentia. Nam sine paenitentia in hoc ordine peccata personalia non remittuntur. b) Spes. Cf. supra § 135, 2. Ex natura rei ante iustificationem requiritur saltem explicita spes in Deum tamquam remittentem peccatum. Nam ut aliquis iustificetur, debet de peccatis paenitere, quod non potest, nisi sperat remissionem. Cf. Mt 9, 2. Rom 8, 24: „Spe enim salvi facti sumus.“ *Ambrosius* (De paenit. 1, 1, 4): „Nemo enim potest bene agere paenitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam.“ c) Intentio suscipiendi sacramentum, si quis in sacramento (baptismi vel paenitentiae) iustificatur. d) Actus caritatis perfectae, si quis extra sacramentum iustificari vult. Tunc paenitentia explicita potest deesse, similiter et intentio suscipiendi sacramentum, si hoc ignoratur. Utraque (paenitentia et illa intentio) virtualiter in actu caritatis continetur.

2. *Necessario saltem virtualiter debet adesse* propositum novae vitae in paenitentia latens. — *Praeterea utiliter adsunt:* a) Actus caritatis perfectae, etiamsi quis in sacramento iustificatur. At non est necessarius. — Initialis quaedam Dei dilectio habetur in proposito novae vitae, paenitentia, generali desiderio salutis. b) Timor Dei peccatum punientis. Eccli 1, 27 28. Est enim utile, non necessarium motivum paenitentiae. c) Oratio. Immo sine aliqua elevatione mentis ad Deum actus paenitentiae et spei non elicitur. d) Opera misericordiae. Cf. Dn 4, 24; Tob 12, 9; Mt 6, 14.

3. *Omnes hi actus debent elici ope gratiae elevantis.* Cf. § 153. Nam ex ordinatione Dei debent continere meritum congruum gratiae supernaturalis. Ideo dicitur fides ad salutem (merito congruo sibi inhaerente) prodesse. Cf. Eph 2, 8 9; Rom 5, 1 („iustificati ergo ex fide“). Idem dicitur de spe. Cf. Rom 8, 24. Similiter paenitentia fit „ad vitam“, quatenus ad iustificationem vere disponit. Cf. Act 11, 18: „Ergo et gentibus paenitentiam dedit Deus ad vitam.“ Idem valet de oratione. Cf. Act 9, 11: „Ecce enim orat [Saulus ad obtinendam per baptismum iustificationem].“ Non inest illis operibus meritum condignum. Nam iustificatio fit „gratis“ (Rom 3, 24) ideoque non redditur illis actibus praeparatoriis ut merces. Cf. *trident.* sess. 6, cap. 8: „[Ut] ... gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.“ Errat Luther asserens fidem iustificantem carere omni dignitate coram Deo et esse merum instrumentum arripiendae salutis.

CAPUT III.

De iis, quae pertinent ad distributionem gratiae actualis.

SECTIO I.

De gratuitate gratiae.

§ 166. Homo gratiam supernaturalem non potest mereri naturali merito (sive condigno sive congruo). D.

Explicatur. 1. Definita est generalis affirmatio gratiam esse prorsus gratuitam. Inde immediate concludimus gratiam pugnare cum merito naturali non solum condigno sed etiam congruo. Nam etiam meritum de congruo sensu quodam vero, licet minus pleno, est meritum. Fontes revelationis utrumque in vindicanda hac veritate expresse non distinguunt.

2. Loquimur hic de gratia actuali sensu strictissimo seu supernaturali. Seponimus auxilium mere naturale facilitans (gratiam mere medicinalem), quod homini lapso ad vitandum omne peccatum grave est necessarium et eo ipso debitum. Nam repugnat sapientiae divinae relinquere hominem sine auxilio naturali ad vitandum peccatum necessario. Ceterum gratia sanans, quae iustis ad actus spiritales conceditur, semper simul est elevans et sub hoc altero respectu indebita, merito naturali non acquirenda.

3. Thesis vindicata est occasione litis cum pelagianis, qui dixerunt gratiam externam (pelagianam) dari propter merita bonae voluntatis naturalis. Directe propositionem nostram impugnabant semipelagiani dicentes gratiam deberi merito mere naturali licet exiguo (de congruo).

4. Argumenta plura valent de gratia non solum actuali, sed etiam habituali. In pugna contra pelagianos et semipelagianos omnimoda gratuitas utriusque simul indiscriminatim vindicata est.

Probatur. 1. Opus, quo quis gratiam de congruo vel de condigno mereretur, esset actus vere et positive salutaris. Atqui *actus vere salutaris* quivis, etiam ante iustificationem, fieri non potest solis naturae viribus. Cf. Io 15, 5. Ideo Eph 2, 9 dicuntur christiani salvati esse non ex operibus naturalibus. Sed si homo naturali merito posset sibi procurare gratiam actualem, procuraret sibi actus vere salutares, qui ad fidem et gratiam habitualem positive disponunt, et ita merito naturali tandem salutem obtineret.

2. Expresse thesis docetur *Rom 11, 5 6:* „Sic ergo et in hoc tempore reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt. Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia.“ Gratia non est ex operibus, si non est ex merito naturali sive congruo sive condigno. Sermo est de gratia actuali efficaci supernaturali, qua pars israëlitarum ad veram fidem se convertit, ut olim

tempore Eliae septem milia eorum ope eiusdem gratiae fidem veri Dei retinuerunt. Quia vero v. 6 generaliter agit de gratia, subintellegi potest etiam gratia habitualis.

3. Huc spectat condemnatio Pelagii, qui in synodo diospolitana (415) debuit confiteri gratiam non secundum merita nostra dari. *Augustinus* (De pecc. orig. 24, 28): „Non enim gratia Dei erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo." Idem (In Io. 86): „Gratia non invenit, sed efficit merita." Et (Serm. 169, 2): „Gratia praecessit meritum tuum, non gratia ex merito, sed meritum ex gratia. Nam si gratia ex merito, emisti, non gratis accepisti." *Coelestinus I* (Epist. 21 ad episc. Gall. n. 14): „Non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere." *Arausican. II* can. 18: „Nullis meritis gratiam praevenientibus debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant." Secundum *conc. trid.* sess. 6, cap. 5 homines ad iustificationem vocantur per gratiam actualem „nullis eorum exsistentibus meritis".

4. *Adoptio filiorum Dei* est prorsus gratuita neque eam homo, ut ex ipso conceptu adoptionis patet, naturaliter ullo modo potest mereri sive de condigno sive de congruo (§ 96, 1). Atqui entitas supernaturalis, quae vocatur gratia sanctificans, ex essentia sua adoptionem filiorum Dei confert. Ergo neque ipsam homo potest ullo modo mereri. Sed gratia actualis entitative est eiusdem ordinis supernaturalis (§ 149). Ornat enim actus animae, reddens eos entitative supernaturales, sicut supernaturalis qualitas gratiae habitualis ornat essentiam animae. Ergo neque gratiam actualem homo potest naturalibus actibus de congruo aut de condigno mereri.

5. *Aliter idem:* Ad meritum condignum requiritur aequalitas, ad meritum congruum saltem aliqua proportio inter opus meritorium et retributionem (cf. § 141, 7). Atqui inter entitatem supernaturalem gratiae (actualis et habitualis), quae sub quovis respectu naturam creatam et creabilem transcendit, et opus naturale neque aequalitas intercedit neque proportio. Ergo opere naturali homo gratiam de condigno aut de congruo mereri non potest.

§ 167. In homine non potest esse positiva naturalis dispositio interna ad gratiam supernaturalem.

De dispositione cf. § 141, 8—10. Dispositionem positivam ad gratiam naturae inesse asserebant *manichaei* dicentes animae humanae tamquam membro seu particulae Dei ex „merito naturae bonae" gratiam deberi, *baiani* et *iansenistae,* iuxta quos naturae respectu gratiae inest exigentia et naturalis dispositio, ut e. g. corpori vivo respectu cibi (cf. § 158), *augustinenses,* secundum quos „ex decentia creatoris" vel „ex lege iustissimae providentiae" gratia naturae debetur.

1. Vide argumentum 4 in § praeced. *Adoptio filiorum Dei* est prorsus gratuita neque ad eam in creatura potest esse ulla positiva dispositio naturalis. Secus visio Dei illi dispositioni deberetur. Atqui gratia sanctificans continet ius visionis (adoptionem). Ergo neque ad eam in creatura potest esse naturalis positiva dispositio. Porro gratia actualis

elevans est eiusdem ordinis ut gratia habitualis. Ergo etiam ad gratiam elevantem in creatura talis dispositio deest. — Exstat in anima respectu gratiae actualis elevantis solum potentia oboedientialis activa et passiva. Per passivam anima influxum Dei (qualitatem fluentem) suscipit, per activam una cum gratia actum supernaturalem elicit.

2. Concordat doctrina *Patrum,* qui non solent gratiam habitualem ab actuali semper distinguere et ideo supernaturalitatem utriusque simul asserunt. Cf. supra § 97, 4. Iuxta *Augustinum* (Contra 2 epist. pelag. 2, 1) „impietatem manichaeorum, nimium stultam et obnoxiam, fides catholica detestatur". *Prosper* (Ad capit. Gall. obiect. 8): „Neque haec dona [gratiae] ita ex Deo esse opinemur, ut, quia ipse naturae nostrae auctor est, per conditionem iam haec contulisse videatur." Cf. *Baii* prop. 21 et *Quesnelli* prop. 35.

§ 168. Homo non potest naturalibus precibus sibi gratiam impetrare. D.

1. Teste revelatione homo naturalibus viribus *ad salutem aeternam nihil potest* (Io 15, 5. Eph 2, 8 9). Atqui multum posset, si naturalibus viribus orans posset impetrare gratiam supernaturalem sive habitualem sive actualem, qua ad fidem et iustificationem disponeretur. Tunc gratia vere esset „ex operibus" contra Rom 11, 6. — Ideo (Rom 8, 26) quaevis oratio vere salutaris iam est fructus gratiae neque eam praecedit.

2. Thesim negabant (saltem implicite secundum suum systema) semipelagiani, contra quos *arausican. II* statuit can. 3 et 6 (cf. § 153, 3 et 146, B 5 b). *Augustinus* (Epist. 194): „Verumtamen ne saltem orationis putarentur praecedere merita, quibus non gratuita daretur gratia, sed iam nec gratia esset, quia debita redderetur, etiam ipsa oratio inter gratiae munera reperitur."

Scholion. 1. Quod in oratione ut tali ad exaudiendum movet, non est dignitas orationis materialiter sumptae, seu quatenus est opus moraliter bonum et reddit Deo honorem, sed formalissime ipsa oratio seu professio indigentiae orantis et potentiae Dei ad exaudiendum. Nullus igitur in exauditione ut tali respectus fit ad aequalitatem vel proportionem inter petitionem ut actum bonum et id quod petitur. Ideo nonnullis (cf. *Ripalda,* De ente supern. disp. 19, sect. 3) non videtur repugnare gratiam absolute posse impetrari precibus naturalibus. De facto in hoc ordine Deus rem aliter decrevit.

2. Axiomati: *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam* duplex sensus verus inest: a) Supernaturaliter bene agenti seu ad fidem et iustificationem se praeparanti ope gratiae actualis elevantis Deus non denegat ulteriorem actualem gratiam et postea habitualem. b) Si quis operibus naturaliter bonis (e. g. ethnicus) dirigitur versus salutem aeternam et ita negative (vitando malum) ad gratiam habitualem se praeparat, Deus ei postea concedit gratiam actualem elevantem et tandem sanctificantem. Ita non affirmatur hominem per illa opera naturalia gratiam supernaturalem mereri. Negativa illa dispositio seu naturalis impedimentorum gratiae (peccatorum) evitatio nullam exigentiam supernaturalis gratiae continet. Neque lex quaedam Dei exsistit, vi cuius solos negative praeparatos solet ad iustificationem ducere ceteris neglectis. Itaque axioma sensu positivo, non exclusivo explicandum est.

SECTIO II.
De distributione gratiae.

§ 169. De distributione gratiae elevantis.

A.

Iustus ad omnes actus honestos accipit gratiam elevantem seu supernaturalem inspirationem voluntatis et praecedentem supernaturalem illustrationem intellectus.

1. Ex intentione Dei homo debet actibus bonis supernaturalibus coelum mereri. Ideo Deus pro sua sapientia debet esse paratus gratiam elevantem, quae ad actus supernaturales est absolute necessaria, toties dare, quoties actui bono hominis omnes condiciones insunt, sub quibus elevari ad entitatem supernaturalem potest. Atqui *praeter honestatem actus speciales condiciones ab homine implendae in fontibus revelationis non indicantur.* Quod enim nonnulli dicunt de necessitate obiecti formalis supernaturalis, admitti non potest, et ex fide quivis actus bonus iusti sponte et sufficienter procedit (§ 157, 5). Ergo omnes actus boni hominis iusti per gratiam elevantur.

2. Si iustus de facto poneret actus bonos alios supernaturales, alios (ex defectu condicionis praescriptae) mere naturales, in fontibus revelationis, praesertim in *Scriptura,* illa distinctio duplicis actionis bonae in iusto deberet apparere. Atqui contrarium accidit. Scriptura in iustis praeter actiones supernaturaliter bonas non novit nisi malas. Cf. 2 Petr 1, 10: „Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis; haec enim facientes non peccabitis aliquando." Sensus est: per bona opera quaevis coelum obtinetur et vitatur peccatum, quo coelum amittitur. Cf. Mt 19, 17: „Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata." Ergo quaevis observatio mandatorum in iusto est vitae aeternae meritoria seu supernaturalis. Phil 4, 8 9.

3. Eadem fuit *persuasio antiquitatis. Augustinus* de baptizatis loquens dicit (Epist. 217, 5, 16): „Scimus gratiam Dei nec parvulis nec maioribus secundum merita nostra dari. Scimus maioribus ad singulos actus dari." *Coelestinus* (Indiculus cap. 9): „Quod ita Deus in cordibus hominum [fidelium] atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus." Ex *arausicano II* huc spectat can. 22 (cf. § 161). Can. 9: „Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur." Can. 20: „Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo. Nulla vero facit homo [iustus] bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo." Can. 23: „Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet; quando autem id faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo et praeparatur et iubetur quod volunt." His textibus enuntiatur absoluta necessitas gratiae ad quosvis actus bonos hominis christiani. Ergo non est sermo de gratia mere sanante, quae non est semper necessaria, sed de gratia elevante, et lex est quaedam Dei, qua fit, ut homo iustus aut male agat aut supernaturaliter bene ideoque actiones

mere naturaliter bonae in iusto nullae sint. — Verum est in can. 7 addi restrictionem „ut expedit“ (non potest iustus sine gratia bene agere, „ut expedit“ seu salutariter, acsi naturaliter bene sine gratia de facto ageret). Sed inde non necessario sequitur, etiam in can. 9, 20, 22, 23 illud incisum subintellegi debere. Praecise eius omissio ostendit mentem synodi, quod gratia elevans ad omnia opera honesta iusto conceditur.

B.

Etiam fidelis peccator ad singulos actus bonos accipit gratiam elevantem illustrationis et inspirationis.

1. De actionibus, quibus fidelis peccator directe seu cum explicita intentione ad recipiendam gratiam habitualem *se praeparat,* non potest esse dubium. Cf. § 153 et 165, schol. In fontibus revelationis aut postulantur tamquam praeparatio indispensabilis aut saltem ut dispositio utilis commendantur. Eo ipso sufficienter describuntur tamquam actus salutares, qui sine gratia elevante fieri non possunt.

2. *Sed quaeritur, utrum alii actus honesti per gratiam eleventur,* qui tamquam explicita praeparatio ad iustificationem considerari non possunt, ut si e. g. peccator de conversione sua non cogitans dat eleemosynam. a) Sicuti Deus in fideli peccatore servat habitus supernaturales fidei et spei in ordine ad recuperandam iustificationem, ita *conveniens est* bonitati divinae ei non denegare gratiam elevantem, ut actibus bonis quibusvis insit meritum congruum iustificationis postea capessendae. b) Etiam Patres, praesertim Augustinus, huic doctrinae favent. Dividunt enim opera bona in ea, quae ante, et ea, quae post fidem fiunt, et solum opera ante fidem perfecta dicunt ad salutem nihil prodesse. Ergo cetera sunt salutaria et supernaturalia. E. g. *Coelestinus* (Epist. 21; § 145, B 2) dicit omnium operum bonorum, „quibus ab initio fidei ad Deum tenditur“, Deum per gratiam (elevantem) esse auctorem. *Augustinus* (Ad Simplician. 1, 2, 2; § 153, 3) testatur gratiam supernaturalem demum per fidem percipi et opera fidem sequentia esse salutaria. c) Consentanea est *doctrina s. Iacobi.* Docens fidem solam sine operibus ad salutem non prodesse commendat praesertim talia opera bona, quae non sunt directa et explicita praeparatio ad iustificationem, i. e. opera misericordiae (Iac 2, 14—17). Deinde affert v. 25 exemplum Rahab, quae, postquam vero Deo credidit „ex operibus iustificata est“, i. e. per benignam susceptionem et dimissionem speculatorum positive ad gratiam habitualem se praeparavit. Ergo supponitur opera quaevis bona post fidem facta ad salutem aliquo modo prodesse ideoque esse supernaturalia et per meritum congruum ad iustificationem disponere.

C.

1. *Infideles accipiunt gratiam elevantem ad proximum initium fidei* seu ad pium credulitatis affectum et iudicium credibilitatis. Cf. supra § 152. Etiam apprehensiones et iudicia, quae iudicium credibilitatis proxime praeparant, propter specialem nexum, quem cum eo habent, probabiliter sunt supernaturalia. Si enim generatim propter volitiones

salutares actus intellectus elevantur, quia cum volitionibus psychologice et logice connexi sunt, idem affirmandum videtur de cogitationibus iudicium credibilitatis praeparantibus.

2. Praeterea *probabiliter alii actus elevantur, quibus infidelis explicita intentione ad conversionem se praeparat,* ut oratio, generale desiderium salutis, timor Dei, agnitio propriae miseriae etc. Nam in Scriptura Deus dicitur ad fidem et iustificationem vocare (per actus remotos praeparatorios). Cf. 1 Thess 2, 12; 2 Tim 1, 9; 1 Petr 2, 9. Quam vocationem fieri per gratiam non solum sanantem, sed etiam elevantem deduci potest ex Rom 8, 30, ubi tamquam opera Dei enumerantur praedestinatio, vocatio, iustificatio, glorificatio: „Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit." Atqui praedestinatio, iustificatio, glorificatio pertinent ad ordinem entitative supernaturalem. Ergo etiam vocatio.

Augustinus scribit de Cornelio (De praedest. sanct. 7): „Solet dici: ideo credere meruit, quia vir bonus erat et antequam crederet. Quod de Cornelio dici potest, cuius acceptae sunt eleemosynae et exauditae orationes, antequam credidisset in Christum. . . . Quidquid igitur, et antequam in Christum crederet et cum crederet et cum credidisset, bene operatus est Cornelius, totum Deo dandum est, ne forte quis extollatur."

3. *Actus honesti hominis infidelis, quibus explicita intentione non tendit in suam conversionem,* non omnes per gratiam supernaturalem elevantur. Nam opera naturaliter honesta inter infideles de facto exsistunt. Cf. § 161. Ergo saltem ii actus honesti videntur manere intra ordinem naturalem, qui ad futuram conversionem nullo modo subiective ab homine referuntur.

4. *Ripalda* (De ente supernat. disp. 20, sect. 2) docuit infideles ad moraliter bene agendum semper accipere gratiam elevantem ideoque actus mere naturaliter honestos in hoc ordine nullos esse. At haec sententia probari non potest. Argumenta positiva Ripaldae demonstrant universalitatem gratiae elevantis solum respectu fidelium. Praeterea sequeretur falsum: Posset homo contra Hebr 11, 6 iustificari sine fide, ope gratiae elevantis eliciendo illam caritatem, quae actum fidei non supponit, sed ex consideratione rerum ad amabilitatem Dei ascendit.

§ 170. De distributione gratiae sanantis.

Gratia medicinalis *proxime sufficiens* est auxilium (illustratio intellectus, inspiratio voluntatis), quod immediate dat tantam facilitatem ad determinatam actionem, ut haec iam non sit nimis difficilis *(gratia operationis). Gratia remote sufficiens* est auxilium ad actum, quo homo ad gratiam proxime sufficientem accipiendam disponitur (eam impetrat, meretur). Est praesertim auxilium ad orandum et ita impetrandam gratiam operationis *(gratia orationis).* Gratia operationis mere naturalis obtinetur per gratiam orationis naturalem, supernaturalis per supernaturalem. In iusto et fideli peccatore gratia sanans est simul elevans, in infideli plerumque mere sanans. Nos hic gratiam con-

sideramus, solum quatenus est sanans. Non dicimus Deum dare semper gratiam proxime sufficientem, sed affirmamus eum semper conferre *gratiam saltem remote sufficientem,* quam nisi homo neglegeret, proxime sufficientem obtineret.

A.

Omnibus iustis ad bene agendum et peccatum vitandum datur gratia vere sufficiens. D.

1. *Ratio theologica interna* haec est: a) Deus imponit homini obligationem omnia praecepta etiam difficilia observandi. Ergo debet per gratiam curare, ne eorum observatio maneat homini moraliter impossibilis. Nam esset contra sapientiam divinam moraliter impossibilia exigere, denegato auxilio facilitante. b) Deus semper vult omnes homines ideoque etiam quemvis iustum salvum fieri. Atqui non haberet hanc voluntatem sinceram, nisi tolleret hominis impossibilitatem moralem a peccato gravi se praeservandi et ita salutem assequendi. c) Neque obici potest: Iusti habent virtutes morales infusas, quae actus eorum bonos coëfficiunt. Ergo non egent gratia medicinali. Nam virtus actum correspondentem facilitat. Respondeo: Virtus infusa nullam dat facilitatem bonae actionis (cf. § 113, 7). Ideo non obstantibus virtutibus infusis manet in iustis difficultas bonae actionis et indigentia gratiae medicinalis.

2. Idem patet ex *Scriptura.* 1 Io 5, 3: „Haec est enim caritas Dei, ut mandata eius custodiamus, et mandata eius gravia non sunt." Mt 11, 30: „Iugum enim meum suave est, et onus meum leve." Facilitas mandatorum Dei potest esse solum in eo, quod Deus eorum impletionem gratia sufficiente facilitat. Nam propriis viribus homo propter graves tentationes eas semper servare non potest. — 1 Cor 10, 13: „Tentatio vos non apprehendat nisi humana. Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere." Ita fideles directe redduntur certiores de auxilio divino sufficiente. — Ideo apostolus omnibus fidelibus spem finalis salutis proponit, quod non posset, si nonnulli sufficiente gratia destituti essent. Rom 5, 9: „Christus pro nobis mortuus est; multo igitur magis nunc iustificati in sanguine ipsius salvi erimus ab ira per ipsum."

3. *Augustinus* (In Ps. 39, 27): „Te iam iustum ex fide viventem negleget, deseret, dimittet? Immo vero et hic necessaria subministrat et noxia resecat.... Dominus curam habet tui, securus esto! ... Nusquam tibi deest; tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse!" *Arausican. II* can. 25: „Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere." *Trident.* sess. 6, can. 18: „S. q. d. Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s." Damnata est ut haeretica prop. 1 *Iansenii:* „Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant."

B.

Peccatoribus etiam obduratis datur gratia ad salutem vere sufficiens.

1. *Ratio theologica* est eadem ut in A 1. Ex Scriptura huc spectant frequentes exhortationes peccatorum ad paenitentiam, quae nullum sensum haberent, si peccatoribus ad vitanda ulteriora peccata et ad paenitendum gratia sufficiens deesset. Ez 33, 11. Is 1, 18. — Praeterea directe dicitur Deus velle omnes converti et paenitentiam agere. 2 Petr 3, 9: „Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant, sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad paenitentiam reverti."

2. *Ioannes Chrysost.* (In Hebr. homil. 16, 4): „Non licet dicere: non possum; id enim est accusare creatorem. Nam si nos fecit imbecilles et iubeat, ipsius est accusatio. Quomodo ergo, inquit, multi non possunt? Quia nolunt. Quomodo non volunt? Prae desidia; nam si voluerint, poterunt omnino.... Habemus enim Deum cooperantem et nobiscum agentem; solum eligamus, solum ad rem tamquam ad opus accedamus, solum simus solliciti, solum mentem adhibeamus, et omnia sequuntur." *Augustinus* (Retract. 1, 19, 7): „De quocumque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum; nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur." *Auctor libri de vocat. omn. gent.* (1, 21): „Credimus nullis hominibus opem gratiae in totum fuisse subtractam." *Prosper* (Resp. 15 ad obiect. Vinc.): „Nemini Deus correctionis adimit viam nec quemquam boni possibilitate dispoliat." *Conc. trid.* sess. 6, can. 29: „S. q. d. eum, qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere ... a. s."

3. *Obduratio* est dispositio voluntatis, qua quis propter iterata peccata tam firmiter malo adhaeret, ut ad bonam frugem converti nolit. Perfecta est obduratio damnatorum, qui omnino non possunt ad bonum redire. Imperfecta est obduratio in terra, ubi firmitas, qua malo adhaeretur, per oppositas actiones bonas tolli, licet difficulter, potest. — Cum obduratione saepe coniungitur *excaecatio* seu dispositio intellectus, qua quis propter iterata peccata iudicat hanc vel illam vel omnem veritatem revelatam, licet ipsi sufficienter credibilem, esse falsam. — Nonnulli theologi *(Bañez, Gonet)* putabant obduratis, quia gratias respuunt, in poenam peccatorum vel, ne maiore cruciatu in inferno propter repulsum novarum gratiarum plecti debeant, interdum omne auxilium sufficiens subtrahi. Quae opinio non perfecte pugnat cum universalitate voluntatis Dei salvificae, quia Deus talibus peccatoribus iam antea multas gratias sufficientes concesserat. Nihilominus tutius reicitur. Nam testimonia Scripturae sunt universalia, et talibus hominibus semper incumbit obligatio se convertendi, quod sine gratia sanante non possunt.

4. Haec omnia valent etiam de *infidelibus positivis* seu iis, qui cognitam veritatem et credendi obligationem respuunt. Nam quoad gratiae sufficientiam in fontibus revelationis inter peccatores fideles et infideles non fit distinctio.

C.

1. *Infideles negativi* sunt ii, qui obiectum et necessitatem fidei inculpabiliter ignorant. Sunt igitur maximam partem gentiles, ad quos

praedicatio evangelii nondum pervenit, immo ante saecula, e. g. ante detectas regiones americanas et oceanicas, ne pervenire quidem potuit.

2. *Etiam talibus dat Deus gratiam sufficientem.* Nam: a) *Subsunt universali voluntati salvificae Dei,* „qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire" (1 Tim 2, 4). Similiter Christus pro omnibus hominibus mortuus est.

b) *Paulus Orosius* (Apologet. 19): „Mea semper haec est fidelis atque indubitata sententia Deum adiutorium suum non solum in corpore suo, quod est ecclesia, cui specialia ob credentium fidem gratiae suae dona largitur, verum etiam universis in hoc mundo gentibus propter longanimem sui aeternamque clementiam subministrare." *Auctor libri de vocat. omn. gent.* (2, 17): „Quodsi forte, quemadmodum quasdam gentes non olim in consortium filiorum Dei novimus adoptatas, ita etiam nunc in extremis mundi partibus sunt aliquae nationes, quibus nondum gratia salvatoris illuxit, non ambigimus etiam circa illas occulto iudicio Dei tempus vocationis esse dispositum, quo evangelium, quod non audierunt, audient atque suscipient. Quibus tamen illa mensura generalis auxilii, quae desuper omnibus semper hominibus est praebita, non negatur." c) Ex documentis ecclesiasticis huc spectat prop. 5 ab *Alexandro VIII* a. 1690 damnata: „Pagani, iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Iesu Ch. influxum adeoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficiente." Similiter huc pertinent *Quesnelli* prop. 26, 27 (cf. § 152) et prop. 29: „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia."

3. Quoad infideles negativos *specialis est difficultas resultans ex necessitate fidei dogmaticae* ad iustificationem. Quomodo iis procurat Deus scientiam facti revelationis saltem duarum veritatum, quae indispensabiliter necessario credendae sunt, Deum exsistere et esse remuneratorem (Hebr 11, 6)? Cognitio eorum ex rebus hausta non sufficit. Neque satis est ea in voto credere (cf. § 128, 5). Potest ita responderi: a) Deus dat cuivis infideli ratione utenti gratiam vere sufficientem illustrationis ad aliquomodo cognoscendam exsistentiam supremi numinis et obligationem legis naturalis. Simul gratia inspirationis voluntas iuvatur ad praecepta naturalia implenda. Quodsi homo gratiae Dei non deest, Deus, si alia via est interclusa, modo aliquo licet extraordinario ei notitiam facti revelationis illarum duarum veritatum fundamentalium procurat, sive interna revelatione privata, sive ad eum dirigendo praedicatorem etc. Sin autem homo cum illa initiali gratia (remote sufficiente § 170) non cooperatur et praecepta Dei transgrediendo semper magis in peccata relabitur, Deus non tenetur ei via extraordinaria possibilitatem fidei procurare, quamquam eum gratia sua ad meliorem vitam vocare non desinit. b) Sed neque videtur esse semper necessaria via extraordinaria aut missionarius proprie dictus. Factum revelationis illarum duarum veritatum testari potest homo quivis fide dignus, licet gentilis, qui ab aliis traditione accepit supremum numen (cuius obscurior idea sufficit, dummodo ne sit essentialiter falsificata) generi humano se revelasse et bene agentibus mercedem promisisse. Et quia haec revelatio in paradiso facta est, notitia eius inter gentes independenter a praedicatione christiana per

traditionem conservari potuit. Immo factum primitivae revelationis illarum veritatum haud obscure continetur multis mythologiis gentilium.

SECTIO III.

De merito gratiae.

§ 171. Iustus de condigno meretur apud Deum. D.

Explicatur. 1. Adversarii sunt haeretici saec. 16 dicentes iustos in omnibus actibus peccare. Secundum *Luther* „opus bonum optime factum est veniale peccatum", et iuxta *Calvin* opera iustorum coram Deo sunt „inquinamenta et sordes". Ideo verum meritum operibus iustorum deest. Sed Deus ea meritis Christi tegit et propter fidem hominis pro bonis reputat, immo mercedem propter ea concedit, sed mere temporalem. Ad vitam aeternam opera bona non sunt necessaria, sed sufficit fides.

2. Contra novatores *conc. trident.* sess. 6 statuit canonem 32: „S. q. d. hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Ch. meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s." Ibidem in cap. 16 dicitur vita aeterna iustis dari „tamquam merces".

3. Ex hac altera declaratione satis patet patres concilii in can. 32 significare voluisse *meritum de condigno.* Idem testatur *Pallavicini* (Hist. conc. trid. 8, 4). Nihilominus quia „de condigno" in can. 32 omittitur, cum *Suarez* concludere licet hoc incisum non esse definitum, quamquam est definibile. Meritum de condigno intellege sensu strictissimo (§ 141, 4).

Probatur. 1. *Scriptura* thesim multipliciter docet: a) Mt 5, 12: „Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis." Merces *(μισθός)* supponit meritum condignum. Ideo Mt 20, 1 sqq iusti comparantur cum operariis, qui praemisso contractu mercedem accipiunt. Cf. Sap 5, 16: „Iusti autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum." b) Idem patet ex descriptione ultimi iudicii Mt 25, 34 sqq. Sicut pro malis operibus homo accipit poenam, ita pro bonis praemium in coelis. Atqui poena infligitur secundum aequalitatem et praemissa ipsius promissione (vi contractus). Ergo etiam iusti merentur coelum tamquam mercedem sensu stricto. c) Dicitur Deus esse iustus iudex retribuens bonum et malum secundum hominis opera, i. e. secundum aequalitatem. Rom 2, 5 6: „Secundum autem duritiam tuam et impaenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera eius." 2 Tim 4, 8: „In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Do-

minus in illa die iustus iudex, non solum autem mihi, sed et iis, qui diligunt adventum eius." Mt 16, 27. Apc 2, 23.

2. *Iustinus M.* (Apolog. 1, 43): „Poenas et supplicia et bonas remunerationes secundum meritum actionum cuiusque reddi per prophetas edocti et verum manifestamus." *Irenaeus* (Adv. haer. 4, 37): „Pretiosam arbitremur coronam, videlicet quae per agonem nobis acquiritur." *Tertullianus* (De paenit. 2): „Bonum factum Deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae." *Cyprianus* (De op. et eleemos. 14): „Pervenire ad videndum Deum potes, dum Deum et moribus et operibus promereris." *Augustinus* (Epist. 194, 3, 6): „Nullane igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt. Sed ut iusti fierent, merita non fuerunt."

3. *Conclusio:* Constat igitur ex parte Dei remuneratoris omnia adesse, quae ad meritum requiruntur, scil. promissionem mercedis et acceptationem operis. Non habet quidem merens coram Deo ius strictum fluens ex iustitia commutativa, quae in Deo repugnat, sed ius fluens ex iustitia distributiva et fidelitate, quas Deus non quidem propter creaturam, sed propter infinitam suam perfectionem non potest non observare. Cf. § 28, 7 8. — Quaeritur, quid ad meritum coram Deo requiratur ex parte agentis et actus.

§ 172. Ad meritum condignum ex parte agentis requiritur status viae et gratiae sanctificantis.

A.

Requiritur status viae. 1. *Ex A. T.* huc spectat Eccl 9, 10: „Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus nec ratio [i. e. possibilitas boni operis imputabilis] nec sapientia nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas." Eccli 11, 28: „Quoniam facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas." Cf. Eccli 4, 33: „Usque ad mortem certa pro iustitia." 14, 13: „Ante mortem benefac amico tuo." 17, 26: „Non demoreris in errore impiorum, ante mortem confitere." 18, 22: „Non impediaris orare semper, et ne verearis usque ad mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in aeternum." Ubique cum magna emphasi dicitur ante mortem esse benefaciendum et iuste agendum, quia supponitur iam nullum fore meritum post mortem (Eccli 11, 28), sed solum retributionem.

2. *In N. T.* a) Lc 16, 19 sqq. Lazaro et diviti irrevocabiliter post mortem finitur tempus meriti et demeriti. Ergo etiam ceteris hominibus. Ideo Christus ibid. v. 9 monet, ut faciamus nobis amicos „de mammona iniquitatis", i. e. distribuentes bona pauperibus, „ut, cum defeceritis [post mortem], recipiant vos in aeterna tabernacula". b) 2 Cor 5, 10: „Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum." Opera corporis seu cum corpore in terra facta, non alia, a Christo iudicabuntur. Ergo solum in terra est tempus meriti et demeriti.

3. *Clemens Rom.* (? Epist. 2 ad Corinth. 8, 2 3): „Quamdiu in hoc mundo sumus, peccatorum, quae in carne gessimus, ex toto corde paenitentiam agamus,

ut a Domino salvemur, dum paenitentiae tempus habemus. Postquam enim e mundo exivimus, non amplius possumus ibi confiteri aut paenitentiam agere." *Cyprianus* (Ad Demetrian. 25): „Quando istinc recessum fuerit, nullus iam paenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus. Hic vita aut amittitur aut tenetur. Hic saluti aeternae cultu Dei et fructu fidei providetur." *Aphraates* (Demonstr. 20, 12): „Cum dixit Abraham diviti: ‚Abyssus magna est inter nos et vos; neque ex vobis ad nos venient aut de nobis ad vos', ostendit post mortem et resurrectionem nullam fore paenitentiam. Neque impii resipiscent regnumque ingredientur, neque iusti peccabunt amplius, ut ad cruciatum abeant." *Basilius* (Homil. 7, 8): „Dic mihi, quaeso, quorumnam temporum mercedem exposces, eorumne quibus vixisti, an eorum quae post mortem secuta sunt?... Iam autem quaenam actio est mortui? ... Neque igitur post vitam locus ullus est pietatis excolendae." *Gregorius Naz.* (Orat. 16, 7): „Mitto enim dicere futurae vitae tribunalia, quibus huiusce vitae indulgentia et impunitas eos [impios] tradit, ita ut satius sit nunc castigari et purgari quam ad cruciatum illum transmitti, cum iam poenae tempus erit, non purgationis." *Ioannes Chrysost.* (De paenit. hom. 9): „Veniet enim hora, quando theatrum vitae huius solvetur, et nullus postea certabit; non est post huius vitae finem negotiatio. Hoc soluto theatro coronas mereri non datur. Hoc tempus est paenitentiae, illud iudicii." *Hieronymus* (In Gal. 3, 6, 10): „Tempus sementis, ut diximus, tempus est praesens et vita, quam currimus. In hac licet nobis quod volumus seminare; cum ista vita transierit, operandi tempus aufertur." *Fulgentius* (De fide 3, 36): „Tempus vero acquirendi vitam aeternam in ista tantum vita Deus hominibus dedit, ubi voluit esse etiam paenitentiam fructuosam."

B.

Requiritur status gratiae sanctificantis. 1. In *Scriptura* ubique solis iustificatis meritum condignum vindicatur. Iuxta Io 15, 1 sqq ad fructus bonos, i. e. ad opera salutaria, requiritur coniunctio interna cum Christo seu status gratiae sanctificantis; cf. § 98, 4.

2. *Augustinus* (Ad Simplic. 1, 2, 21): „Praecipitur, ut recte vivamus hac utique mercede proposita, ut in aeternum beate vivere mereamur. Sed quis potest recte vivere et bene operari nisi iustificatus ex fide?" *Prosper* (Contra obiect. Gal. 6): „Iustificatus homo, i. e. ex impio pius factus, nullo praecedente bono merito accipit donum, quo dono acquirat et meritum, ut, quod in illo incohatum est per gratiam Christi, etiam per industriam liberi augeatur arbitrii." *Concilium trid.* sess. 6, cap. 16, ubi loquitur de operibus ad vitam aeternam meritoriis, solos iustos commemorat. Cf. condemnatam prop. 17 *Baii:* „Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum." Prop. 15: „Ratio meriti non consistit in eo, quod, qui bene operatur, habeat gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum, quod oboedit divinae legi."

3. *Homo carens gratia habituali coelum non potest ingredi* (Io 3, 5); ergo nec coelum mereri. Gratia habitualis requiritur primo ad expellendum peccatum grave, quo affectus nemo coelum obtinet, et praeterea ad dignificandum hominem, ut fiat filius Dei et mercedem filiorum Dei (coelum) mereri possit. Carens gratia sanctificante est merus servus Dei et labore suo non acquirit ius nisi ad mercedem naturalem, non ad bona familiae divinae. — Dignitas maior personae operibus confert maiorem valorem, i. e. capacia ea reddit ad maiorem honorem Deo reddendum et eo ipso ad maius meritum coram Deo comparandum (cf. § 227, B). Ideo maior gratia habitualis in iusto, quia magis eum dignificat, auget meritum bonorum operum eius.

§ 173. De iis, quae ad meritum requiruntur ex parte actus.

1. Requiruntur *generales condiciones* ad quodvis meritum etiam naturale necessariae, de quibus in ethica, scil. a) ut adsit actus positivus, non mera eius omissio vel negatio. Nam dignitas retributionis non potest inhaerere nihilo, sed solum actui positivo. b) Ut actus sit liber a necessitate externa (coactione) et interna (naturali). Nam merens debet per actum merendi aliquid ex suo offerre. Sed respectu Dei homo nihil habet suum nisi libertatem actus. Fontes revelationis hanc libertatem in merito ubique supponunt. Cf. descriptionem ultimi iudicii (Mt 25, 34 sqq); Eccli 31, 10; 1 Cor 9, 17.

Hieronymus (Contra Iovin. 2, 3): „Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad vitia nec ad virtutes necessitate trahimur; alioquin, ubi necessitas est, nec corona nec damnatio est." *Augustinus* (De grat. et lib. arb. 2, 2): „[Quia] ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret." Damnata est tamquam haeretica prop. 3 *Iansenii:* „Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione."

2. Actus debet esse *moraliter bonus.* Nam exigentia praemii inhaeret operi, quo praestatur commodum retribuenti. Atqui Deo creatura non potest praestare nisi gloriam externam seu bonitatem moralem. Et quia bonitas moralis residet solum in voluntate, actui imperato externo nulla bonitas ab actu interno independens competit. Nihilominus meritum actus interni augetur per eius maiorem intensitatem vel diuturnitatem, quae ad actum externum ponendum requiritur.

3. Debet esse actus *entitative supernaturalis* seu procedere ex gratia elevante. Nam actus naturalis ad salutem aeternam non prodest.

4. *Aequalitas* operis meritorii et mercedis adest eo ipso, quod bonum opus est supernaturale et actus filii Dei seu hominis gratia sanctificante ornati.

5. Quo sensu actus supernaturalis meritorius de facto semper *ex fide* procedat, vide supra § 157, 5. Praeterea debet eo sensu *ex caritate* procedere, quod merens habitum caritatis possideat oportet. Sed hoc est idem ac esse in statu gratiae, a qua caritas est inseparabilis.

6. Nonnulli ad meritum postulant, ut actus procedat ex motivo caritatis seu sit ab ea aliquomodo imperatus. a) *Augustinenses* et alii, e. g. *Bañez,* hoc ita intellegunt, ut, quoties homo meritorie agat, debeat antea elicere actum caritatis, qui opus meritorium imperet. b) Secundum alios *(thomistas)* actus caritatis antea elicitus in actiones (plures) sequentes virtualiter influere seu eas imperare debet. Ex quo resultaret necessitas toties eliciendi actum caritatis imperantem („bonam intentionem" omnia ex caritate faciendi), quoties actus caritatis praecedens in sequentia opera bona iam nullum influxum exercet. c) *Alii* postulant, ut opus bonum quodvis saltem habitualiter a caritate procedat, seu ut homo interdum eliciat intentionem omnia ex caritate faciendi, quae solum habitualiter perduret (sine influxu in

sequentes actus bonos). d) *Omnes hae opiniones solido fundamento carent. Concilium trident.,* ubi agit de merito (sess. 6, cap. 16) talem condicionem non commemorat. Similiter *Scriptura* de ea tacet, ubi ex professo ad opera meritoria exhortatur: Phil 4, 8 9. Mt 19, 16 17. — Provocant ad 1 Cor 10, 31: „Sive ergo manducatis sive bibitis sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite." At hoc non significat omnia esse facienda ut imperata a caritate, sed omnes actiones hominis ita esse peragendas, ut cedant in gloriam Dei, i. e. ut ad bonos fines fiant et sint moraliter ex quavis parte bonae, malis intentionibus aut circumstantiis non corruptae.

§ 174. De obiecto meriti supernaturalis.

	Iustus	Iniustus
De condigno meretur	a) Quodvis augmentum gloriae b) Quodvis augmentum gratiae habitualis c) Interdum aliquo sensu primam gloriam d) Gratiam actualem sufficientem	Nihil
De congruo meretur et impetrat	a) Gratiam efficacem b) Seriem gratiarum efficacium seu perseverantiam c) Reparationem post lapsum d) Aliis probabiliter gratiam etiam primam	a) Ulteriorem gratiam actualem (non primam) b) Gratiam habitualem

A.

De merito iusti. 1. Iustus *de condigno meretur augmentum gloriae* (𝔇). Nam gradus quidam gloriae sine operibus hominis debetur (titulo hereditatis, non titulo mercedis) soli gratiae habituali initiali, quae homini primum infunditur et ante quam coelum mereri non potest. Ergo post illum infimum gradum gloriae, qui gratiae habituali initiali respondet, iustus omnes gradus superiores gloriae coelestis successive meretur (cf. § 171).

2. Eo ipso meretur *de condigno quodvis augmentum gratiae habitualis* (𝔇). Nam augmentum gloriae datur propter augmentum gratiae. Ergo ut homo mereatur primum, mereri debet etiam alterum.

3. Verum est iustum mereri de condigno gloriam saltem eo sensu, quod omnia eius augmenta meretur. *Quaerunt, utrum iustus mereatur etiam primitivum gradum gloriae.* Negant e. g. *de Lugo* et *Ripalda.* Affirmant multi theologi, etiam antiquiores. Cf. incisum „vitam aeternam" in can. 32 conc. trid. sess. 6. Certe antequam homo gratiam habitualem accipit, nihil mereri potest de condigno ideoque nec primum gradum gratiae sanctificantis. Sed (dicunt theologi affirmantes) actus ad iustificationem immediate disponentes eo momento, quo gratia habitualis infunditur, cum ea in anima coexsistunt, et ideo homo illo momento iis meretur non quidem gratiam habitualem iam exsistentem, sed gloriae gradum primitivum ei correspondentem. *S. Thomas* (1, 2, q. 112, a. 2 ad 1): „Praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae, et talis operatio est quidem

meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur." Evidenter talis casus non semper accidit, quia saepe actus disponentes illius, qui in sacramento iustificatur, momento infusionis gratiae praeterierunt et solum virtualiter adsunt aut nulli sunt (in infante baptizando).

4. Praeterea iustus *de condigno meretur gratiam actualem* (elevantem simul et medicinalem) ad actus sequentes bonos, sed *mere sufficientem,* non efficacem (cf. n. 5). Si enim de condigno meretur augmentum gratiae habitualis, non est cur ab obiecto meriti condigni gratia actualis excludatur.

5. Sed *non meretur de condigno gratiam efficacem* neque unam neque totam seriem gratiarum efficacium usque ad mortem seu perseverantiam activam (perseverantia passiva seu mors eo momento, quo homo est in statu gratiae, pendet a solo Deo). Nam: a) Si iustus mereretur gratiam efficacem, mereretur successive quovis opere bono auxilium efficax ad sequentem difficultatem vincendam, et eo ipso post primum bonum opus supernaturale usque ad vitae finem iam non posset graviter peccare. Atqui experientia testatur iustum posse labi in peccatum mortale etiam irreparabiliter. b) Promissio, quae ad meritum condignum est necessaria, de gratia efficaci tamquam mercede pro praecedente bono opere concedenda nullibi legitur. E contrario in Scriptura supponitur hominem iustum graviter peccare posse etiam ita, ut iam a lapsu non resurgat. 1 Cor 10, 12. Phil 2, 12. 2 Petr 1, 10. Apc 3, 11. Ideo *concilium trident.* contra fiduciam protestanticam definivit (sess. 6, can. 16): „Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s."

6. Iustus *precibus supernaturalibus gratiam efficacem impetrare potest.* Nam iubentur fideles orare, ne in tentatione succumbant (Mt 6, 13; 26, 41). Atqui non iuberentur, nisi possent oratione impetrare gratiam efficacem seu talem, cum qua a Deo praevidentur tentationem victuri. Cf. Mt 21, 22: „Et omnia, quaecumque petieritis in oratione credentes, accipietis."

7. *Etiam perseverantiam iustus potest precibus supernaturalibus impetrare.* Nam Eph 6, 18; 1 Thess 5, 17 fideles monentur, ut semper orent. Sed inter alia possunt etiam orare, ut vincant tentationem sequentem. Ergo debent semper orando continuam seriem gratiarum efficacium ad vincendas tentationes graves seu perseverantiam activam impetrare posse. At quia ipsa oratio continua est effectus continuae gratiae efficacis, nemo scire potest se perseveraturum, quia nemo scit se usque ad vitae finem debito modo oraturum.

8. *Potest de congruo utrumque* (n. 6 7) *mereri.* Nam etiamsi nulla exstat promissio ex parte Dei, vi cuius se obligat ad conferendam gratiam efficacem tamquam mercedem boni operis praecedentis, certe convenienter propter dignitatem operum bonorum supernaturalium iusti potest Deus gratiam efficacem prae mere sufficiente et perseverantiam tamquam praemium (non mercedem) concedere.

9. Non est cur iustus operibus bonis supernaturalibus non possit sibi mereri *de congruo* (infallibilis promissio Dei non exstat) *reparationem post lapsum,* qui in futuro accidere potest. Quamquam enim opera iusti in peccatum grave lapsi a Deo oblivioni dantur quoad meritum coeleste de condigno, non est cur neglegantur quoad tale meritum congruum. Idem valet de precibus iusti.

10. Propter obsequia et preces amici multa solent homini tertio concedi. Atqui homo iustus est amicus Dei. Ergo non est cur Deus propter iusti opera bona ut meritum congruum vel propter preces eius non concedat alii homini gratiam etiam primam (cf. Gn 18, 23 sqq Abraham; Ex 32, 10 sqq Moyses) et remissionem poenae temporalis.

B.

De merito supernaturali iniusti (actibus supernaturalibus ante iustificationem acquisito).

1. *Nihil meretur de condigno.* Non gloriam. Nam ad eam assequendam necessaria est gratia habitualis, qua iniustus caret. Non gratiam primam habitualem. Nam nullibi in revelatione gratia sanctificans dicitur dari ut vera merces actuum praeparatoriorum. Ergo deest promissio ex parte Dei. Praeterea actus dignificantur a persona, cuius sunt. Ideo actus filii Dei habent specialem dignitatem et vim meritoriam. Sed actus ad iustificationem praeparantes sunt actus servi peccati. Licet igitur sint boni et entitative supernaturales, deest illis specialis illa dignitas filiorum Dei, quae derivatur ex gratia sanctificante, et eo ipso deest aequalitas inter opus et retributionem (seu primam gratiam habitualem cum gloria correspondente).

2. Nihilominus *meretur de congruo ulteriorem gratiam actualem et gratiam primam habitualem.* Nam actibus praeparantibus, quia sunt supernaturales, certe inest convenientia gratiae propter eos concedendae. Immo praecise ut per meritum congruum ad iustificationem vere disponant, Deus eos reddit supernaturales. Cf. § 165, schol. 3.

Augustinus (Epist. 194, 3, 9): „Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat; neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat: ‚Deus propitius esto mihi peccatori', et descendit iustificatus merito fidelis humilitatis." *Prosper* (Contra collat. 3, 1): „Non enim nullius meriti haberi potest petentis fides, quaerentis pietas, pulsantis instantia."

Ex eadem ratione precibus supernaturalibus iniustus utramque gratiam *impetrare* potest.

3. Etiam *actui supernaturali caritatis perfectae,* quo peccator gratiam sanctificantem obtinet, non inest huius gratiae meritum nisi congruum. Sed actui caritatis affixa est promissio divina concedendae gratiae (meritum congruum in actu secundo, in quo deest aequalitas, sed adest promissio; cf. § 141, 3), ceteris autem actibus neque aequalitas inest neque promissio (meritum congruum in actu primo).

4. Ex disputatis patet meritum congruum iusti, in quo inest aequalitas sine promissione, esse perfectius merito congruo iniusti, cui nulla inest aequalitas neque (excepto actu caritatis) promissio.

§ 175. De reviviscentia meritorum.

1. *Graviter peccans omnia merita supernaturalia amittit,* quia fit reus poenae aeternae (Ez 18, 24). Sed *iterum paenitens restituitur in statum pristinorum meritorum,* i. e. merita eius supernaturalia (non bona opera in statu peccati gravis peracta) reviviscunt. Ratio theologica est in eo, quod secus iustus in ipso coelo propter peccata gravia remissa in aeternum puniretur. Nam non reviviscentibus meritis ante peccatum grave comparatis et lapsu mortali perditis homo iterum iustificatus in inferiore gradu gloriae per totam aeternitatem in coelo collocatus maneret. Atqui hoc pugnat cum generositate Dei et cum statu perfectissimae amicitiae, quae in coelo inter Deum et hominem intercedit.

2. Ex *Scriptura* huc pertinet Ez 33, 12: „Impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua." Et infra v. 16: „Omnia peccata eius, quae peccavit, non imputabuntur ei." Atqui si merita non reviviscerent, impietas impio converso noceret, et peccata remissa ei imputarentur, non quidem ad culpam, sed ad poenam illam coelestem. — Citant etiam Hebr 6, 10: „Non enim iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis et ministratis." Sed frustra supponitur agi de gravibus peccatoribus iterum conversis. Idem valet de Gal 3, 3 4: „Sic stulti estis, ut, cum spiritu coeperitis, nunc carne consummemini? Tanta passi estis sine causa? Si tamen sine causa." Etiam hic sine probatione assumitur illos galatas, qui baptizati multa pro Christo perpessi erant, postea observando legem iudaicam in peccatum grave formale lapsos esse.

3. *Patres* restitutionem meritorum docent occasione explicationis Hebr 6, 10 et Gal 3, 3 4. *Epiphanius* (Haeres. 59, 2): „In quo [Hebr 6, 9 10] vides, quemadmodum et instaurationem illam secundam fieri non posse omnino pronuntiaverit, neque tamen a salute illos excluserit, quos peccati sui paeniteret; sed et saluti propinquos esse dixerit et Deum recte ab iis factorum esse susceptorem, qui delictorum suorum absolutam paenitentiam capesserent seque adeo converterent animumque mutarent." *Hieronymus* (In Gal. 1, 3): „Simul et illa spes [hic enuntiatur], quod, quicumque ob Christi fidem laboraverit et postea lapsus fuerit in peccatum, sicut priora sine causa dicitur passus fuisse, dum peccat, sic rursum non perdat ea, si ad pristinam fidem et ad antiquum studium revertatur."

4. *Merita omnia ante peccatum grave comparata in nova iustificatione perfecte restituuntur sine ulla diminutione.* Si enim eorum aliqua diminutio fieret, homo non obstante sua iustitia et cum Deo amicitia in aeternum puniretur. Haec est praeeunte *Suarez* communior theologorum sententia. Et quia copia meriti fundatur in copia gratiae sanctificantis, in nova iustificatione homo praeter eam gratiam, quae ei datur in sacramento ex opere operato et operantis, recipit totum gradum gratiae habitualis, qua ornatus erat, quando in peccatum lapsus est.

5. *Nonnulli theologi non concedunt merita perfecte reviviscere.* a) Secundum *Bañez* homo post lapsum conversus non accipit nisi

tantum praemium coeleste, quantum respondet actibus bonis post ultimam conversionem positis, quamquam illud accipit etiam ex titulo operum mortificatorum. Sed talis titulus in praemio coelesti est mera denominatio extrinseca. Ita reviviscentia meritorum de facto negatur. b) Iuxta *Dom. Soto* et alios *(Gonet, Billuart)* qui a lapsu resurgit, tum solum recipit omnia pristina merita (et totam gratiam amissam), si resurgit summo conatu, i. e. maxima paenitentia, cuius capax est. Secus recipit solum partem pristinorum meritorum et gratiae amissae in proportione cum conatu, quem adhibet. Sed haec sunt arbitraria et contradicunt concilio trident. sess. 6 cap. 16, ubi ad hoc, ut opera hominis bona quaevis sint coeli meritoria, tria solum postulantur: honestas operis, gratia sanctificans et actualis, mors in statu gratiae. c) Iuxta *Scotum* merita statim reviviscunt, sed ita tantum, ut homo eum gradum gratiae, quem antea amiserat et qui meritis resuscitandis respondet, non statim sed demum in articulo mortis recipiat, nisi forte nunc habet aeque bonam dispositionem, ac habuit ante peccatum. Sed hoc est merum figmentum et pugnat cum principio communiter admisso, quod meritum seu ius ad gloriam semper gradui gratiae sanctificantis respondet et in eo semper fundari debet, ita ut meritum sine correspondente copia gratiae numquam in homine esse possit.

Scholion. Quaeritur, *utrum augeatur exigentia praemii in opere meritorio, quia procedit non ex gratia Dei* (in paradiso ante lapsum data), *sed gratia Christi* (a Christo acquisita). Respondendum affirmative: a) Dignitas merentis est maior. Non est solum filius Dei, sed et coheres et frater Christi (Rom 8, 17 29). b) Gratia, qua opus meritorium perficitur, non est ex omni parte merum donum Dei, sed Christo debita, ab eo in favorem hominum secundum rigorem iustitiae laboriose acquisita. Et una cum thesauro gratiae Christus acquisivit etiam ius, ut actioni bonae cuiusvis hominis ope gratiae positae retributio detur. c) Praeterea Christus opera nostra Deo in coelis commendat pro nobis interpellando (Rom 8, 34).

CAPUT IV.

De relatione gratiae ad liberum arbitrium.

§ 176. Quomodo gratia, quae datur ad actum deliberatum, se habeat ad voluntatem.

1. *Haeretici recentiores* docent voluntatem gratia necessitari. a) Secundum *Iansenium* homo per lapsum Adae amisit libertatem a necessitate interna. Aut necessitatur delectatione terrena seu carnali aut delectatione coelesti, quae est ipsa gratia actualis (actus indeliberatus), cui, si est fortior quam delectatio carnalis, numquam homo resistere potest. Cf. prop. 2 Iansenii damnatam: „Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur.“ Nihilominus salvatur meritum, quia ad illud nihil aliud in voluntate requiritur nisi libertas a coactione (cf. prop. 3, § 173, 1). Cf. prop. 39 Baii: „Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.“ b) Iam antea *Luther* in libro „De

servo arbitrio" et *Calvin* (Instit. 2, 2 sqq) docebant per peccatum originale periisse voluntatis libertatem ab interna necessitate, concedentes ei solum libertatem a coactione. Gratiam quandam actualem sed mere sanantem admittunt, tamen dicunt voluntatem, si Deus eam aliquando moveat, ad agendum necessitari neque posse tali motioni resistere.

2. Dicunt *neothomistae:* Sicut concursus Dei naturalis, ita illa qualitas fluens, quae datur a Deo ad actum deliberatum supernaturaliter coëfficiendum, voluntatem praedeterminat, ut infallibiliter libere agat, i. e. ut iam non possit non ponere libere illum actum supernaturalem. Vindicatur illi qualitati idem munus praemotionis physicae, quod in actu naturali habet concursus Dei generalis. Sine ea voluntas nihil potest, cum ea iam non potest non agere supernaturaliter libere. Cf. § 24, B.

3. Dicunt *molinistae:* a) Praemotio physica etiam supernaturalis libertatem tollit. Nam si voluntas stante illa qualitate iam non potest non agere „libere", talis libertas est lusus verborum, et nihil de eius conceptu manet. b) Gratia cum actu libero potius concurrit concursu simultaneo. Per gratiam excitantem, quae datur ad actum indeliberatum (qualitas vel concursus extrinsecus), voluntas ad ponendum actum liberum sufficienter inclinatur. Deinde ex actu indeliberato sine praemotione libere procedit ad actum deliberatum. Qui totus quantus coëfficitur per gratiam elevantem, quae est aut nova qualitas fluens aut nova actio immediata Dei (Suarez) aut ipse supernaturalis actus indeliberatus influens actui libero supernaturalitatem (alii molinistae), aut forte eadem qualitas, quae iam actum indeliberatum comproduxerat (cf. § 155 A 8). In duobus ultimis suppositis gratia excitans et adiuvans est una eademque. c) Quod actus liber bonus est entitative supernaturalis, proxime derivatur a voluntate et gratia, ultimatim vero a sola gratia (cf. § 155 A 9). Quod autem homo hunc actum bonum liberum elicit, est a solo libero eius arbitrio nequaquam praedeterminato, sed per gratiam excitantem (actum indeliberatum) ad bene agendum inclinato. d) At voluntas potest gratiae excitanti resistere, i. e. sistere in actu indeliberato, non procedere ad actum liberum, immo potest actum contrarium naturalem elicere.

4. *Patet, quo sensu gratia voluntatem praeveniat:* a) Coëfficit initium fidei saltem proximum actusque sequentes ad gratiam habitualem disponentes. Ita gratia praeparat seu praevenit voluntatem ad efficiendam iustificationem. b) Gratia excitans (actus indeliberatus) inclinat et hoc sensu praevenit voluntatem ad actum liberum, supernaturalem, salutarem ponendum. Potest homo hac gratia excitante uti seu ex inclinatione supernaturali indeliberata procedere ad actum liberum, utique non solus, sed ope illius auxilii divini, quod actum liberum coëfficere debet, ut sit supernaturalis. Hoc sensu gratia excitans praevenit volitionem liberam supernaturalem. c) Gratia supernaturalis sive excitans sive adiuvans praevenit volitionem sive indeliberatam sive liberam, ut causa praecedit effectum. Praeterea suppeditat voluntati virtutem, roborando eius essentiam ad activitatem supernaturalem (§ 155, A 6). d) Tandem secundum thomistas gratia etiam praedeterminando ut causa praevenit voluntatem respectu actus liberi salutaris.

§ 177. De gratia sufficiente et efficaci.

1. *Secundum molinistas:* a) *Gratia sufficiens* est gratia excitans seu terminative (passive) talis actus indeliberatus, auxilio Dei speciali supernaturali elicitus, quo homo ita inclinatur ad actum liberum, ut eum sine nimia difficultate ponere possit. Hoc auxilium Dei seu talem actum indeliberatum quivis homo pro diversis vitae circumstantiis ad agendum bonum et vitandum malum accipit. Insufficiens gratia esset ea inclinatio (actio) indeliberata, qua non tolleretur nimia difficultas (moralis impossibilitas) actus liberi. Itaque sufficientia vel insufficientia respicit difficultatem actus liberi, prout per inclinationem indeliberatam tollenda vel minuenda est. b) *Gratia efficax* est ea gratia sufficiens (actus indeliberatus), ex qua homo de facto propria determinatione (et ope gratiae adiuvantis) ad actum liberum procedit. Est igitur efficax ex libero consensu voluntatis, non ex aliqua virtute sibi (gratiae sufficienti) intrinseca. Immo fieri potest, ut gratia minor (inclinatio remissior ad actum salutarem) sit cum salutari actu libero coniuncta, alia maior effectu careat. c) *Gratia mere et vere sufficiens* est ille actus indeliberatus, cum quo actus liber de facto non coniungitur, licet sine nimia difficultate coniungi possit.

2. *Secundum neothomistas* ut homo ponat actum liberum, debet ad eum physice praedeterminari. Sine praemotione libere agere non potest. Sive ei per actum indeliberatum vehementissima inclinatio ad actum liberum inspiratur, sive solum remissa, actus indeliberatus seu gratia excitans sola (quae ab adiuvante semper re distinguitur) respectu actus liberi nihil valet. Ad hunc requiritur novum auxilium Dei (qualitas) praedeterminans. Itaque iuxta thomistas: a) *Gratia efficax* est gratia ex se praedeterminans (ex se efficax) ad actum liberum (gratia adiuvans et praemovens). b) *Gratia mere et vere sufficiens* est gratia quaevis excitans seu producens actum indeliberatum vel terminative quivis actus indeliberatus, ex quo homo quantumcumque inclinatus in actum liberum procedere nequit. Aliis verbis: Gratia thomistica mere et vere sufficiens est gratia quaevis excitans, cum qua actus liber salutaris coniungi physice non potest. *Graveson* (Epist. class. 1 ep. 1): „Gratia thomistice sufficiens ita ex natura sua essentialiter distinguitur a gratia thomistice efficaci, ut numquam et in nullo casu gratia sufficiens thomistice evadere possit gratia efficax thomistice nec umquam ponatur actus secundus, nisi accesserit gratia efficax thomistice." c) *„Sufficiens"* vocatur illa gratia, quia sufficit „in genere potentiae, quamquam sufficiens non dicatur respectu actus" (*Gazzaniga,* De grat. p. 1, diss. 5, c. 6, n. 270). „Potentia visiva est principium sufficiens ad videndum, etiamsi actualis visio numquam fiat nisi accedente lumine et causa universali [Deo per concursum] eam movente; ergo similiter auxilium sufficiens ad credendum est vere sufficiens in suo genere, quamvis ultra illud sit simpliciter necessarium auxilium efficax, quo Deus efficit, ut homo credat" (*Alvarez* disp. 79, n. 4). d) Itaque *homo, qui de*

facto salutariter agit, accipit gratiam vere et mere sufficientem, qua elicit actum indeliberatum, et statim post eam aliam gratiam eamque efficacem, qua libere supernaturaliter agit. *Homo, qui de facto salutariter non agit,* accipit solam gratiam sufficientem. Ab efficaci excluditur, quia libere et propria culpa gratiae sufficienti resistit. *Graveson* (Epist. class. 2 ep. 5): „Deus, quando largitur homini gratiam thomistice sufficientem, quae dat veram, completam, proximam et expeditam potentiam orandi, bene agendi, observandi praecepta et vincendi tentationes, paratus est ei dare praemotionem physicam seu gratiam se ipsa efficacem necessariam ad orandum, ad bene agendum, ad observanda praecepta et superandas tentationes; nec solum Deus homini offert praemotionem physicam seu gratiam se ipsa efficacem, verum etiam illam revera ei conferret, nisi homo libere et propria sua culpa ac malitia resisteret gratiae thomistice sufficienti et sciens ac volens impediret, ne praedicta gratia thomistice sufficiens ad ulteriorem et principalem effectum seu ad actualem observantiam mandatorum progrediatur."

3. *Ex praecedentibus vides* secundum molinistas totam divisionem gratiae in efficacem et inefficacem (mere et vere sufficientem) respicere actum indeliberatum seu esse intra ambitum gratiae excitantis. Iuxta thomistas vero gratia efficax respicit actum deliberatum seu est gratia quaevis adiuvans, sufficiens actum indeliberatum seu est gratia quaevis excitans.

4. *Secundum Iansenium* delectatio mala terrena et delectatio coelestis seu gratia invicem in homine pugnant. Quando una praevalet, altera physice non potest esse cum effectu coniuncta. Hinc gratia iansenistica est duplex: *Efficax* (delectatio victrix) seu actus indeliberatus necessitans ad actum salutarem liberum, et gratia *„parva"* (delectatio non victrix), i. e. actus indeliberatus inclinans quidem ad actum liberum, sed propter praevalentem delectationem terrestrem ad eum non necessitans et ideo inefficax. Hanc „parvam" gratiam Iansenius etiam vocat *„sufficientem"*, quia ad salutem sufficeret, nisi delectatio terrena praevaleret.

§ 178. Contra Iansenium: Gratia non necessitat voluntatem ad actum deliberatum. D.

Thesis intellegitur duplici sensu, et in utroque est vera et argumenta valent. *Aut:* Gratia excitans (actus indeliberatus) non necessitat voluntatem ad actum liberum (cf. definitionem trident.). *Aut:* Gratia adiuvans (coëfficiens actum liberum) non tollit libertatem actus salutaris meritorii.

1. Patet ex *Scriptura* gratia libertatem non tolli: 2 Petr 1, 10: „Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis." Bona opera intelleguntur supernaturalia et dicuntur a libero hominis arbitrio pendere, i. e. homo cum gratia libere cooperatur. — 2 Cor 6, 1: „Adiuvantes autem exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis." Ergo est in hominis

libera potestate gratia uti. — Etiam ante Christum homines habuerunt gratiam. Unde bona opera, in quibus perficiendis in A. T. libertas hominis vindicatur vel laudatur, ope gratiae actualis erant facta. Eccli 15, 16: „Si volueris mandata servare, conservabunt te." Eccli 31, 8 sqq: „Beatus dives, qui inventus est sine macula. . . . Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Ideo stabilita sunt bona illius in Domino, et eleemosynas illius enarrabit omnis ecclesia sanctorum."

2. *Contra pelagianos* catholicis obicientes, quod gratia sua liberum arbitrium negarent, thesis clare docetur ab *Augustino* (De nuptiis et concup. 2, 8): „Liberum in hominibus esse arbitrium . . . utrique scimus. Non hinc estis coelestiani et pelagiani. Liberum autem esse quemquam ad agendum bonum sine adiutorio Dei . . . hoc vos dicitis, hinc estis coelestiani et pelagiani." Idem (Epist. 157, 2): „Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur, sed ideo iuvatur, quia non tollitur." — Ipse *Calvin* de traditione ecclesiastica scribit (Instit. 2, 3, 10): „Voluntatem movet [gratia], non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis motioni aut obtemperare aut refragari, sed illam efficaciter afficiendo. Illud ergo toties a Chrysostomo repetitum repudiari necesse est: ‚Quem trahit, volentem trahit'."

3. Damnata est ut haeretica prop. 2 *Iansenii* (cf. § 176, 1). Libertatem voluntatis sub influxu gratiae contra Luther et Calvin iam vindicavit *concilium trid.* sess. 6, can. 4: „S. q. d. liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, a. s." Iansenius vim huius canonis eludere conatur absurda interpretatione, quod ex mente concilii liberum arbitrium possit gratiae dissentire solum in hypothesi, si per impossibile velit. Sed nemo sanus ita loquitur; secus definitio fuisset superflua. Ceterum in parallelo cap. 5 „si velit" omittitur.

4. *Ratio theologica:* Voluntas naturaliter libera est. Atqui gratia naturam non destruit aut corrumpit, sed perficit. — Deinde constat homines coelum bonis operibus mereri posse. Atqui meritum supponit liberum arbitrium. Ergo gratia supernaturalis, cuius ope fit meritum supernaturale, libertatem salvat.

§ 179. Contra neothomistas: Gratia adiuvans voluntatem ad actum liberum non praemovet.

1. *Haec sententia perimit libertatem.* Si enim voluntas sub influxu gratiae iam non potest salutariter non agere, libertas est nulla. Cf. quae diximus de praemotione physica naturali § 24 B.

2. Etiam neothomistae cum ecclesia catholica docent multos homines non accipere ad salutem aeternam gratiam efficacem, sed mere et vere sufficientem. Atqui *gratia thomistice vere et mere sufficiens ad opus liberum salutare ponendum non sufficit,* quia voluntas cum ea sola libere et salutariter agere non potest. Ergo secundum neothomistas multi carent gratia ad salutem sufficiente. Ulterius nota: a) Dicunt quidem gratiam sufficientem sufficere in genere potentiae, quamquam non sufficiat respectu actus. Sed hoc nihil est. Gratia,

quae non sufficit respectu actus ad salutariter agendum et necessario debet per aliam (efficacem) compleri, vere non sufficit ad salutem. Alvarezii exemplum de potentia visiva (§ 177, 2c) non quadrat. Nam potentia visiva est quidem sub ratione potentiae completa et sufficiens, quia eget luce non ut potentiam complente, sed ut applicante obiectum videndum. Tamen gratia thomistice sufficiens una cum voluntate est sub ratione potentiae insufficiens, quia voluntas eget gratia efficaci non tamquam externa condicione obiectum applicante, sed tamquam necessario complemento interno potentiae ad libere salutariter agendum. — Ceterum sicut oculus, cui lux denegatur, non potest videre, ita voluntas, cui gratia efficax denegatur, ope gratiae „sufficientis" non potest salutariter agere et ita caret auxilio ad salutem vere sufficiente. b) Dicunt: Homo a gratia efficaci non excluderetur, nisi libere et propria culpa gratiae sufficienti resisteret (sedulo non dicunt: cooperaretur; nam cooperari cum gratia sufficiente nequit). Sed resistere homo non potest nisi actu libero, et ad hunc eget praemotione! Ergo Deus non solum dat homini principium ad salutariter agendum insufficiens, sed, quod peius est, ne gratiam efficacem dare debeat, hominem ad actum resistentiae praemovet! Cf. § 24, B 5.

3. Haec doctrina necessario adnexam habet *reprobationem negativam*, quae destruit universalitatem voluntatis Dei salvificae et a reprobatione positiva Calvini et Iansenii solis verbis differre videtur. Ergo est reicienda. Cf. § 184.

4. *Scriptura* non agnoscit nisi gratiam vere sufficientem, cum qua homo ad libitum salutariter cooperari potest. a) Mt 11, 21: „Vae tibi Corozain [inquit Christus], vae tibi Bethsaida, quia, si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere paenitentiam egissent." In supposito neothomistarum Christus non potuit increpare incredulitatem incolarum Corozain et Bethsaidae, ad tyrios et sidonios provocans. Poterant enim respondere: Signa externa hic et ibi patrata non sufficiunt. Est distinctio in interna gratia. Nos non habemus gratiam ex se efficacem, sed solum thomistice sufficientem, qua fidem elicere non possumus. Sed tyrii et sidonii tunc habuissent gratiam efficacem. Ergo provocatio ad eos est inepta. — In sensu molinistico textus difficultate caret. Non solum eadem miracula, sed eaedem gratiae internae vere sufficientes hic et ibi supponuntur, hic inefficaces propter liberum dissensum, ibi efficaces non ex se, sed propter liberum assensum. b) Is 5, 1 sqq. Deus populum Israël (vineam suam) omnibus modis ad fidem et iustitiam invitat ac tandem exclamat (v. 4): „Quid est, quod debui ultra facere vineae meae et non feci ei? An quod exspectavi, ut faceret uvas [opera bona], et fecit labruscas [peccata]?" Sensus est: Omnia feci, nam concessi gratias vere sufficientes, quibuscum Israël cooperari potuit. In supposito neothomistico Israël debuit respondere: Unum non fecisti, a quo solo omnis successus salutaris pendebat. Non dedisti nobis gratiam thomistice efficacem, sed mere sufficientem, cum

qua cooperari non potuimus. c) Mt 23, 37: „Ierusalem, Ierusalem ... quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti!" Christus supponit incolas Ierusalem gratiam, quae ad fidem vere sufficit, habuisse. Sed ex supposito neothomistico potuerunt respondere: Non habemus gratiam efficacem, sed thomistice sufficientem, quae nihil prodest. d) Apc 3, 20: „Ecce sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et coenabo cum illo et ipse mecum." Deus per gratiam vere sufficientem cor hominis pulsat, ut convertatur, liberum eius consensum exspectans. At pulsatio per gratiam thomisticam mere sufficientem est insufficiens. Est enim talis, quae non potest audiri, seu cum qua homo cooperari nequit. e) 2 Cor 6, 1: „Adiuvantes autem exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis." Est in hominis potestate gratiam vere sufficientem, quam Deus confert, aut non cooperando frustrare aut eius ope bona agere. Atqui cum gratia thomistice sufficiente homo non potest salutariter cooperari, efficacem vero, quia praedeterminat, non potest frustrare.

5. *Patres* doctrinam thomisticam prorsus ignorant. *Augustinus* (Contra Fel. manich. 2, 4): „Habet unusquisque in voluntate aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona, aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala." Idem (De spir. et litt. 34, 60): „Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes ... sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem; sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est." Idem (In Ps. 76, serm. 1, 2): „Non erat in potestate tua, ut non nascereris ex Adam; est in potestate tua, ut credas in Christum."

6. *Doctrina neothomistica practice sustineri nequit,* quia in contionibus prolata difficillime intellegeretur et auribus fidelium sensu calvinistico et ianseniano sonaret. Quod certe est signum eius falsitatis.

7. *Concilium trid.* sess. 6, can. 4 definivit voluntatem gratiae „posse dissentire, si velit". Atqui hoc in doctrina neothomistica nullum sanum sensum praebet. Nam gratiae efficaci, de qua ibi est sermo, homo dissentire non potest, et respectu gratiae sufficientis non adest mera possibilitas, sed etiam infallibilitas dissensus et resistentiae.

Scholion. 1. *In locis Scripturae, qui a neothomistis obiciuntur,* aut est sermo de gratia efficaci, ita ut in medio relinquatur quaestio de modo, quo ad liberum arbitrium se habeat, aut generatim asseritur sine Deo eiusque gratia homines ad salutem nihil posse. E. g. Ez 11, 19 sq („Et dabo iis cor unum et spiritum novum tribuam in visceribus eorum ... ut in praeceptis meis ambulent" etc.) et 36, 27 agitur de gratia efficaci, sed non dicitur, quomodo sit efficax. Secundum Phil 2, 13 Deus dat ad libitum gratiam praevisam efficacem aut inefficacem. Secundum Io 6, 44 initium fidei est a gratia, et opera naturalia ad hoc nihil prosunt. Iuxta Rom 9, 16 naturaliter laborare ad salutem non prodest, sed opus est gratia eaque praevisa efficaci, quae est gratuitum donum Dei. Quomodo gratia sit efficax, non explicatur. Secundum 1 Cor 4, 7 Deus homines discernit seu in duas partes dividit (salvandos, perdendos) dans huic gratiam efficacem, alii vere et mere sufficientem. Propter speciale beneficium gratiae efficacis homo de donis supernaturalibus gloriari non potest. — Vides igitur, his locis nihil contineri de modo, quo gratia cum libero arbitrio concurrat, ideoque frustra ad eos a neothomistis provocatur.

2. *Leguntur multa in Augustino,* quae primo aspectu neothomistis favere videntur. At quia pelagiani, gratiae Dei derogantes, vires naturales liberi arbitrii exaggerabant, Augustinus urget omnipotentiam Dei in flectendo corde hominis per gratiam efficacem. Sed haec omnia molinistae concedunt. Alia quaestio est, per quid gratia fiat efficax, utrum ex se an ex praeviso hominis consensu. Hac de re Augustinum molinistice cogitasse ostendunt loci supra (n. 5) citati. Quia vero nec lutheranae et calvinianae haereses nec sententia neothomistica tunc temporis erant excogitatae, Augustinus contra exaggerantes vires voluntatis gratiae virtutem defendens fortiore lingua uti potuit.

3. *S. Thomas,* ad quem neothomistae provocant, non videtur totam quaestionem de relatione liberi arbitrii ad concursum vel gratiam Dei eodem modo accuratissimo tractasse ut posteriores scholastici. Ideo textus difficiles apud eum inveniuntur, qui in unum vel alterum sensum trahi possunt. Nihilominus alibi praemotionem physicam clare reicit. Quodl. 1, a. 7 ad 2: „Deus movet omnia secundum modum eorum, et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate propter hoc, quod virtus rationalis se habet ad opposita, et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, *quod tamen potest huic motioni resistere.*"

§ 180. Contra augustinenses: Non est admittendum systema praedeterminationis moralis.

A.

Nonnulli theologi praeeunte *Berti* († 1766) videntur sibi (ut ante eos Iansenius) in operibus Augustini systema invenisse, quod vocant praedeterminationis moralis seu irresistibilis inclinationis, quae infallibiliter voluntatem flectit ad bonum. Videlicet:

1. Gratia actualis est coelestis quaedam delectatio seu caritas pugnans contra difficultates, quas in homine causat mala delectatio seu concupiscentia carnis. *Voluntas semper eam delectationem sequitur, quae est intensior,* et ita aut bene aut male agit. *Berti* (De theologicis disciplinis 14, 11): „In aequali gradu concupiscentiae et gratiae gratia concupiscentiae, non concupiscentia gratiae succumbet, quia homo etiam cum aequali virtute maiorem habet ad malum quam ad bonum inclinationem."

2. *Gratia est ex se efficax,* quia tantam inclinationem („victricem delectationem" seu „caritatem" indeliberatam) inspirat, ut voluntas ei non resistat, sed actum bonum libere quidem, tamen irresistibiliter ponat. Trahit igitur gratia augustinensis ad consensum liberum infallibiliter. Quae infallibilitas non oritur ex consensu voluntatis, sed ex sola gratia. *Berti* (l. c. 14, 9, 6). „Sententia est thomistarum et augustinensium omnium affirmantium gratiam efficacem esse se ipsa, non talem reddi aut cooperatione liberi arbitrii aut ex circumstantiis congruis atque certissime et infallibiliter cum effectu coniunctam esse." Deus in gratia efficaci videt actum liberum hominis tamquam in medio in quo, eodem modo ut in praemotione physica. Ideo augustinenses scientiam mediam reiciunt. — Libertas seu potentia physica dissensus sub influxu gratiae efficacis salvatur. Nam sicut homo habet physicam potentiam eruendi sibi oculos vel nudum per plateas ince-

dendi, quod tamen numquam facit, ita sub influxu gratiae efficacis habet potentiam dissentiendi, quamquam infallibiliter certum est eum numquam dissensurum esse.

3. Cum physica praemotio thomistarum in quovis homine contra quamcumque difficultatem sit efficax, secundum augustinenses *efficacia gratiae pendet a difficultate vincenda.* Ideo eadem delectatio seu caritas in uno est victrix, in alio effectu caret propter maiorem difficultatem, ad quam superandam gratia non sufficit. *Berti* (l. c. 14, 8, 27): „Quantum vero attinet ad gratiam efficacem, dicimus hanc utique aliquando esse absolutam, ita ut omnem penitus duritiem frangat cuiusque cordis, qualis fuit gratia collata Paulo. At saepenumero est efficax tantum comparative, i. e. in uno, non in altero, quoniam in illo minorem, in isto maiorem invenit obdurationem."

4. Augustinenses *thomistas sequuntur in explicanda gratia vere et mere sufficiente.* Est inclinatio seu delectatio indeliberata tam tenuis et debilis, ut difficultatem non vincat ideoque actus liber sequi non possit, nisi accedat nova delectatio subsidiaria victrix. *Berti* (l. c. 14, 8, 5): „Est ergo gratia sufficiens sensu thomistico ac nostro illa, quae dat posse, non velle; aut si dat velle, istud adeo est invalidum atque imperfectum, ut desideria carnis contraria concupiscentis non vincat nisi superveniente flagrantissima et potentissima caritate."

5. Nihilominus *manet libertas, quia manet indifferentia iudicii* de bono appetendo. *Berti* (l. c. 14, 8, 18): „Quamvis sit haec efficax gratia antecedens et Deus sine nobis faciat, ut velimus, nihilo tamen minus per illam non proponitur nobis bonum sub ratione omnis boni, quemadmodum proponitur beatis per lumen gloriae, ideoque remanet indifferentia iudicii et vera libertas." Etiam varii ex thomistis hoc pessimo effugio libertatem salvare studebant.

B.

Hoc systema plura continet, quae apte inter se non cohaerent, ideoque est reiciendum.

1. Ut gratia sit ex se efficax, debet aut necessitare (Iansenius) aut praedeterminare (thomistae). *Si solum inclinat,* quantumvis vehementer, consensus ex libera determinatione voluntatis non sequitur infallibiliter, sed solum cum magna probabilitate, et *gratia non est ex se efficax,* ideoque nec Deus in ea potest cum perfecta certitudine consensum voluntatis videre tamquam in medio in quo. Quod eo magis valet, quia gratia augustinensis non flectit voluntatem quamvis contra quamcumque difficultatem.

2. *Gratia mere et vere sufficiens in hoc systemate est nulla* sicut apud thomistas. Nam homo salutariter non agit, nisi vincitur ope gratiae difficultas actus boni. Sed gratia sufficiens augustinensis illam difficultatem vincere non potest.

3. Totum systema *pugnat cum experientia interna.* a) Falsum est hominem in quavis actione bona caritate quadam seu delectatione

moveri. Impellitur etiam motivis aliis, a quavis caritate seu delectatione alienis, e. g. timore poenae, detestatione peccati ut talis. b) Haud raro homo sentit inclinationem ad peccandum multo vehementiorem quam ad resistendum, et tamen resistit. Atqui iuxta augustinenses non potest resistere nisi cum maiore inclinatione vel delectatione, quae, si ad vincendam tentationem daretur, experientia interna apprehendi deberet.

4. *Valde minuitur hominis meritum* vel potius totaliter perimitur, si ad bonum opus necessaria est talis inclinatio per gratiam inspirata, quam voluntas irresistibiliter sequitur. Nam meritum augetur, si minoribus viribus contra maiorem difficultatem pugnatur.

5. *Falsissimum est,* quod dicunt, *indifferentiam iudicii de bono eligendo ad salvandam libertatem sufficere.* Nam libertas est perfectio voluntati intrinseca, non aliquid extra eam. Indifferentia iudicii in intellectu solum est ratio, ex qua concludimus auctorem naturae pro sapientia sua intellectui debuisse liberam voluntatem addere. — Itaque differentia inter Iansenium et augustinenses in eo est, quod ipsi contra eum dicunt sub influxu victricis delectationis libertatem salvari.

Scholion. 1. Non negamus interdum homini per gratiam excitantem inspirari inclinationem fere irresistibilem (Act 9, 1 6). Sed ita libertas et meritum talis actus valde minuitur. Insuper tales casus experientia teste sunt sat rari.

2. Est etiam gratiae *systema syncretisticum* (sorbonnicum; *Ysambert, Tournely, Knoll, card. Katschthaler*), combinatio quaedam ex gratia efficaci thomistica et molinistica. Haec posterior datur ad opera faciliora, praesertim ad orationem, qua impetratur gratia thomistice efficax ad opera difficilia. — Sed ad quid tam incompatibilia congerere? Aut enim salvatur libertas in gratia thomistice efficaci, et non est cur ad sola difficilia restringatur. Aut libertas non salvatur, et non est cur ad difficilia postuletur.

CAPUT V.

De praedestinatione.

Praedestinatio est ordinatio hominis ad statum finalem ab aeterno in mente divina praeexsistens, suo tempore exsequenda. Ordinatio ad poenam aeternam vocari solet reprobatio, cum vox praedestinationis usurpetur potius de ordinatione ad coelum.

§ 181. Deus sincere vult omnes homines salvos fieri.

Explicatur. 1. *Godescalcus* monachus medio saec. 9 docuit: Hominum alii ad coelum alii ad infernum absolute praedestinati sunt. Deus non vult omnes homines salvos fieri. Christus mortuus est pro solis electis. Sacramenta in reprobatis effectu carent. — Condemnatus est praesertim in concilio carisiaco (Quiercy) a. 853. *Ioannes Scotus Erigena* iubente Hincmaro scripsit librum „De praedestinatione“ et in

eundem errorem incidit. Damnatus est in conc. valentino a. 855. Simile quid postea docuit *Wicliff* cum asseclis suis.

2. Secundum *Luther* (in libro „De servo arbitrio") pars hominum ad salutem aeternam a Deo destinatur eamque obtinet, altera pars ad damnationem, et infallibiliter in eam ruit. Salus aut damnatio hominis provenit a solo Deo. Nam voluntas humana non est libera, sed se habet sicut truncus, et ex se nonnisi peccat. Partem voluntatum humanarum Deus movet aliquomodo ad bonum et ita illos homines ad salutem ducit. Ceteros absolute decernit ad bonum non movere aeternaeque damnationi relinquit. Ceterum posteriores lutherani hanc sententiam non admiserunt.

3. Etiam *Calvin* negavit liberum arbitrium et logice procedens idem ac Luther docuit. Antecedenter ad omne peccatum, etiam originale, Deus decreto absoluto alios destinavit ad coelum, alios ad infernum (Institut. 3, 21 sqq).

4. Calviniani in Hollandia mox in duas partes discesserunt. *Infralapsarii* (praeeunte Hammersen seu Arminio — „remonstrantes") illam calvinisticam praedestinationem demum post praevisionem peccati originalis (infra lapsum) in Deo posuerunt. *Supralapsarii* (praeeunte Gomar) eam statuerunt ante praevisum peccatum originale (supra lapsum), ut ipse Calvin. Post synodum dordracenam (1618—19) infralapsarii ex Hollandia eiecti sunt.

5. *Iansenius* (De grat. Christi 10, 2) doctrinam Lutheri et Calvini renovavit. Voluntas hominis non est vere libera, et nullum decretum universale omnes homines salvandi in Deo statui potest.

Probatur. 1. *Locus classicus est 1 Tim 2, 4.* Cf. 1, 3—6: „Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus. . . . Hoc enim bonum est et acceptum coram salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, testimonium temporibus suis." Vult Deus salvos fieri (admitti in religionem christianam et per eam in coelum): a) Omnes homines distributive complete. Cf. 1 Tim 4, 10: „[Deus] qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium". 2 Petr 3, 9: „Nolens aliquos perire, sed omnes ad paenitentiam reverti." b) Omnes, quorum est Deus. Atqui est Deus omnium hominum. Rom 3, 29: „An Iudaeorum Deus tantum? Nonne et gentium? Immo et gentium." c) Omnes, quorum Christus homo est mediator, qui pro omnibus mortuus est. 1 Io 2, 2: „Et ipse est propitiatio pro pecatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi." Hebr 2, 9: „[Iesus passus est], ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem." Secundum Mt 18, 11 venit Christus „salvare quod perierat", i. e. secundum Rom 5, 12 sqq totum genus humanum peccato Adae perditum. — Cf. Ez 33, 11; Sap 11, 24 sqq.

2. *Ex Patribus* exemplo sit *Hippolytus* (De antichr. 3): „Nullum servorum suorum reicit, nullum horret ut divinorum mysteriorum indignum . . . omnes volens omnesque salvare desiderans, omnes Dei filios praestare volens sanctosque omnes in unum hominem perfectum vocans." *Gregorius Nyss.* (Adv. Apollin. 29): „Si igitur in Filio paterna est voluntas, Pater autem, sicut ait apostolus, ‚omnes vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire', profecto qui omnia, quae Patris sunt, possidet et totum habet in se Patrem, totam habet omnino in se cum ceteris Patris bonis et salvificam voluntatem. Si igitur non caret perfecta voluntate, profecto patet, quod eos, quos Pater vult vivificari, et ipse vivificat, non inferior benefica in homines voluntate, sicut ait Apollinaris, quod aliquos voluit, non omnes salvos fieri." *Ioannes Chrysost.* (Homil. in N. T. De ferendis reprehensionibus 6): „Vult quidem [Deus] omnes salvos fieri, nemini vero necessitatem inducit, quemadmodum et Paulus dicit: ‚Qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.' Quomodo igitur non omnes salvi fiunt, si vult omnes salvos fieri? Quia non omnium voluntas eius voluntatem sequitur, ille vero nemini vim infert." *Prosper* (Resp. ad capit. obiect. Gall. 8): „Item qui dicit, quod non omnes homines velit Deus salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum, durius loquitur quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiae Dei, ‚qui et omnes vult salvos fieri atque in agnitionem veritatis venire' et voluntatis suae propositum in iis implet, quos praescitos praedestinavit, praedestinatos vocavit, vocatos iustificavit, iustificatos glorificavit [Rom 8, 30] . . . ut et qui salvantur, ideo salvi sint, quia illos voluit Deus salvos fieri, et qui pereunt, ideo pereant, quia perire meruerunt."

3. *Ex documentis ecclesiasticis* huc pertinet: *Arelatense* (ca. a. 475), quod dicit „anathema illi, qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus est nec omnes homines salvos esse velit". *Carisiacum* a. 853 cap. 3: „Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum." Item *valentinum* a. 855 can. 2. Praeterea exstat *definitio tridentina* contra novatores (sess. 6, can. 17): „Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s." Damnata est ut haeretica prop. 5 *Iansenii* intellecta eo sensu, quod Christus pro solis praedestinatis mortuus est: „Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse." *Ergo definitum est saltem* esse praeter praedestinatos etiam alios, quos Deus salvos fieri vult et pro quibus Christus mortuus est.

Scholion. 1. Voluntas, qua Deus vult omnes salvos fieri, est vera et sincera. At non potest esse absoluta, quia ita omnes de facto salvarentur. Ergo *est condicionata.* Condicio, sub qua Deus salutem omnium vult, est: dummodo in fine vitae habeant gratiam sanctificantem. Quae quia ab adulto neque obtineri neque conservari neque augeri potest sine gratia actuali, Deus pro sinceritate voluntatis salvificae universalis omnibus debet dare gratiam actualem ad salutem sufficientem. Cum qua si homines cooperantur, salutem aeternam consequuntur.

2. Ergo illa condicio voluntatis Dei salvificae expressius ita enuntiari potest: Vult Deus omnium adultorum salutem, *dummodo cum gratia actuali cooperentur.* Voluntas vera et sincera, quam Deus habet, sub hac condicione omnes salvandi, vocatur condicionata universalis antecedens (impletionem condicionis; θέλημα προηγούμενον apud *Ioann. Damasc.*, De fide orth. 2, 29). Ratione post praevisam impletionem condicionis est in Deo voluntas absoluta consequens (θέλημα ἑπόμενον) particularis, non amplius universalis, quia multi

praevidentur illam condicionem non impleturi. Cf. Mt 25, 34 sqq; 2 Petr 1, 10; Phil 2, 12 13. Vi voluntatis antecedentis Deus dat hominibus potestatem adipiscendae salutis (gratiam sufficientem), sed ipsa assecutio pendet non solum a gratia, sed etiam a libero arbitrio.

3. *De Augustino nota:* a) Nostram explicationem textus 1 Tim 2, 4 diserte proponit (De spir. et litt. 33, 58): „Vult Deus omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, non sic tamen, ut iis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt nec ideo tamen eam vincunt, verum scipsos fraudant magno et summo bono malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt." b) Praeterea tres alias explicationes tradit: Omnes Deus vult salvari, qui de facto salvantur (Contra Iulian. 4, 8, 42; De praedest. sanct. 8, 14); omnes facit velle salvari (De corrept. et grat. 15, 47); ex omni hominum classe nonnullos vult salvari (Enchir. 103). Has explicationes eiusdem textus ideo se proferre posse arbitratur, quia probabilem censet regulam hermeneuticam, iuxta quam putatur Spiritus Sanctus in quavis propositione Scripturae quemvis sensum intendisse, qui illis verbis exprimi aliquomodo potest (Confess. 12, 26 sqq). c) Ratio ultima tam variae explicationis in eo est, quod Augustinus disputat contra pelagianos contendentes omnibus hominibus esse aequalem gratiam (naturam et liberum arbitrium) ideoque eos salvari, si velint, damnari, si nolint, independenter a speciali auxilio divino. Contra eos Augustinus *effert gratiam efficacem* et voluntatem absolutam consequentem Dei, sine qua nemo de facto salvatur et qua non vult omnes homines salvos fieri.

§ 182. De infantibus sine baptismo decedentibus.

1. Etiam ad eos voluntas salvifica universalis se extendit. Nam testimonia supra allata valent de omnibus hominibus. „Ad agnitionem veritatis venire" (1 Tim 2, 4) explicandum est de habitu fidei. „Qui vero non crediderit, condemnabitur" (Mc 16, 16), si ad infantes applicatur, item de virtute infusa fidei interpretandum est, quam (una cum gratia habituali et spe et caritate) qui non possidet, non salvatur.

2. *Quaeritur, quae sit condicio voluntatis Dei salvificae*, qua non impleta infantes non salvantur. Evidenter sicut in adultis possessio gratiae sanctificantis in fine vitae. Quae respectu parvulorum aequivalet condicioni: dummodo ante vitae finem baptizentur. Volens condicionatum Deus simul vere et sincere vult condicionem seu infantes ante mortem baptizari. Tota igitur difficultas tandem redit ad quaestionem: *Quomodo Deus vere et sincere vult baptismum infantium?* Collatio baptismi pendet a causis liberis (voluntate parentum etc.) et a causis necessariis physicis, scil. a remotione calamitatis externae, qua infans praemature ante baptismum occiditur, et a repressione omnis influxus, quo naturalis complexio infantis statim ab eius origine (conceptione) tam debilis evadit, ut ante baptismum moriatur. Si Deus vere et sincere vult baptismum talium parvulorum, debet hanc sinceritatem probare auxiliis, quibus saltem causae liberae ad removenda impedimenta baptismi iuventur.

3. Et revera: a) *Aut agitur de parvulo ex parentibus infidelibus oriundo,* qui baptizari posset, si parentes baptismum cognoscerent.

Iamvero Deus cuilibet homini et integris nationibus multas gratias internas et externas (missionarios) concedit, quas nisi neglexissent et continuo neglegerent, semetipsos liberosque suos iamdudum baptizandos curassent. b) *Aut baptismus est impossibilis, quia infans subitanea calamitate ante nativitatem vel baptismum praeripitur.* Fatendum est calamitatem vel saltem infelicem eius sequelam (mortem infantis ea causatam) interdum accidere sine interventu causae liberae. Hic esset casus, in quo Deus vult solum in tantum infantis baptismum, in quantum salva activitate causarum physicarum fieri potest, quae post peccatum originale perniciosum influxum in hominem exercere valent, quem Deus miraculo emendare vel arcere non tenetur. Cf. terraemotum in opulenta civitate, eruptionem vulcanicam etc. — Saepius vero calamitates ideo fiunt, quia causa physica a causa libera (homine) male applicatur. Quae applicatio interdum fortasse culpa caret et ex inadvertentia oritur. Haec autem radicem suam habet in defectu doni integritatis, quem post peccatum originale Deus supplere non tenetur. Ordinario autem culpabilis est sive graviter sive leviter. Atqui Deus gratia homines iuvat ad vitanda peccata, praesertim si ex iis damnum alienum sequitur. c) *Aut naturalis complexio infantis est tam debilis,* ut mox post originem ante baptismum vel nativitatem moriatur. Haec debilitas corpusculi infantilis saepe causata est actibus peccaminosis hominum, utique non semper parentum, sed etiam anteriorum generationum et aliorum, qui peccatis suis damnum proximo in anima vel in corpore inferunt. Cogita luxuriam, malas passiones, vitam deordinatam, nimios labores, paupertatem multorum ortam ex miseria sociali, quae multis seriebus malarum actionum diversorum hominum tandem introducta est. Iam vero Deus homines gratia semper iuvat, ne continuatis peccatis damna semper maiora genus humanum afficiant.

4. Vult igitur Deus baptismum (et salutem aeternam) infantium, *dummodo per cursum causarum physicarum* (sine miraculo) *ope causarum liberarum gratia adiutarum fieri possit.* Sicuti in bonum singulorum hominum Deus raro facit exceptionem a legibus naturae, sed vult eos intra cursum naturalem rerum voluntate per gratiam adiuta salutem aeternam curare et salvari, ita sine miraculo per adultos gratia roboratos vult parvulos ad baptismum servari et duci.

5. Infantes sine baptismo decedentes *nullam positivam poenam patiuntur,* immo iuxta nonnullos theologos felicitatem quandam naturalem obtinent. Privantur bono indebito, neque probabile est eos ad cognoscendam exsistentiam finis supernaturalis umquam pervenire.

6. Sinceritatem voluntatis divinae salvificae quoad infantes aliquatenus extenuari concedi potest. Sed *condicio assequendae salutis respectu eorum potest esse difficilior.* Nam parvulus baptismo privatus positive non punitur, adultus autem frustrata beatitudine coelesti aeternis tormentis cruciatur.

§ 183. Reicitur reprobatio positiva haereticorum. D.

1. *Deus vere et sincere vult omnes homines salvos fieri.* Ergo non potest simul absolute et antecedenter ad quamvis condicionem ab homine implendam nonnullos positive ad infernum reprobare.

2. Reprobatio positiva ante omnem condicionem ex parte hominis implendam *Deum reddit crudelem et mendacem.* Nam crudelitatis est hoc modo ad cruciatus aeternos damnare. Mendaciae est etiam reprobatis (ut ceteris hominibus) proponere praecepta observanda et denegata gratia sufficiente simul curare, ne ea observent, ut poenam aeternam mereantur.

3. *Est contra expressam traditionem ecclesiae. Arausic. II* can. 25: „Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus." *Carisiacum* a. 853 cap. 1: „Ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non, ut perirent, praedestinavit." *Valentinum* a. 855 can. 3: „Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum. in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere iustum Dei iudicium." *Trident.* sess. 6, can. 17 negat esse reliquos (praeter electos) ad malum praedestinatos.

§ 184. Contra neothomistas: Reicitur reprobatio negativa.

Explicatur. Vidimus neothomistas supra distinguentes gratiam efficacem, quae hominem ad opus bonum ita praemovet, ut non possit non agere bene, et gratiam mere et vere sufficientem, quae talis est, ut cum ea homo actum bonum ponere non possit. Inde pullulavit sponte et logice sequens opinio:

1. Deus vult voluntate quadam universali omnes homines salvos fieri. Nam revelatio hoc clare docet. Sed propter pulchritudinem universi ante omnem cooperationem hominis nonnullos positive ad salutem eligit, ceteros vero non eligit, sed neglegit. Si enim omnes salvarentur, impediretur „perfectio universi, ad quam requiruntur diversi gradus in rebus et quod ex illis quaedam supremum, quaedam infimum locum teneant; impediretur etiam manifestatio iustitiae divinae et maior splendor misericordiae eius circa electos, quae bona sunt multo maiora quam salus aliquorum" (*Alvarez,* De auxiliis disp. 34).

2. Iis, quos antecedenter ad omnia merita et opera elegit, Deus decernit gratias efficaces, ut sibi bona merita acquirere possint. Ceteris, quos antecedenter ad ipsorum demerita reprobavit, decernit gratias thomistice sufficientes. — Eo ipso praevidet hos cum gratiis efficacibus cooperaturos, ceteros cum gratiis thomistice sufficientibus non cooperaturos.

3. Tandem hos decernit post praevisa merita in coelum inducere, quos iam ante ea praevisa ad coelum praedestinaverat. Ceteros positive decernit damnare, quos iam ante peccatorum praevisionem antecedenter et ab initio negative reprobaverat.

4. Reprobatio illa initialis vocatur negativa, quia Deus illos infelices nondum positive vult damnare, sed solum non vult eos salvare. At quia eos non vult salvare, dat eis gratiam thomistice sufficientem, cum qua nihil facere possunt. — Timent valde thomistae, ne videantur sequi doctrinam calvinianam, ideoque student reprobationem suam negativam diverso modo explanare. a) Est secundum *Alvarez* et *Salmanticenses* actus positivus Dei decernens non admittere nonnullos in regnum suum, nullo habito respectu defectus cuiusquam ex parte hominis. *Alvarez* (De aux. disp. 109, 6): „Actus positivus, quo Deus ab aeterno voluit non admittere quosdam in suum regnum, non fuit condicionatus, sed absolutus, antecedens in signo rationis praescientiam mali usus liberi arbitrii futuri ex hypothesi, quod constitueretur in tali ordine rerum." b) Est secundum *Gonet, Gazzaniga, Gotti* extractio solum nonnullorum ex massa propter peccatum originale a coelo exclusa. *Gonet* (t. 2, disp. 2, a. 3, n. 74): „Ostendimus demerita personalia seu peccata actualia non fuisse motivum reprobationis negativae. . . . Nunc breviter discutiendum est, an saltem originalis culpa fuerit causa motiva illius. . . . Affirmativa videtur probabilior et doctrinae divi Augustini et s. Thomae conformior." Et infra (n. 91): „Illa sententia magis suavem ostendit Dei praedestinationem et reprobationem magisque misericordiam erga praedestinatos et iustitiam erga reprobos manifestat, dum illi a massa perditionis ex sola misericordia extrahuntur et isti iuste in eadem massa relinquuntur." c) Est secundum *Billuart* et *Goudin* exclusio nonnullorum ante culpam ab electione efficaci ad gloriam seu tali, quae fit per gratias thomistice efficaces. *Billuart* (De Deo diss. 9, a. 9, § 2): „Negamus quidem reprobos ante culpam excludi positive a gloria tamquam a beneficio indebito, at concedimus ipsos ante culpam excludi ab electione efficaci ad gloriam tamquam a beneficio indebito, quod fit permittendo eos suae fragilitati."

5. *Etiam nonnulli molinistae,* inter quos eminent *Suarez, Ruiz, Bellarminus,* reprobationem negativam docent. Secundum eos negative reprobatis dantur gratiae molinistice inefficaces seu tales, quibuscum praevidentur non cooperaturi, electis autem gratiae praevisae efficaces, quae vocantur etiam „congruae" et sunt signum specialis praedilectionis divinae. Ab hac gratia „congrua" seu praevisa efficaci, ope cuius doctrina molinistica de efficacia gratiae ad theoriam reprobationis negativae et praedestinationis ante praevisa merita applicatur, ipsum systema mixtum illorum theologorum appellari potest *congruismus.* Quoad ipsam efficaciam gratiae inter doctrinam „congruistarum" et ceterorum molinistarum nulla, ne minima quidem, differentia intercedit.

Refutatur. 1. Reprobatio positiva Calvini et Iansenii est reicienda. Atqui *reprobatio negativa in re est ipsa reprobatio positiva.* Nam inter coelum et infernum quoad adultos non est medium. Ergo si quis antecedenter ad suorum operum praevisionem ad coelum non praedestinatur, quamquam haec antecedens praedestinatio ad coelum ob-

tinendum est absolute necessaria, eo ipso a coelo excluditur et est destinatus ad infernum. Et ita nullum est discrimen reale et practicum inter utramque reprobationem. — Quod eo magis valet in systemate thomistico, in quo Deus negative reprobatis dat gratiam thomistice sufficientem, ope cuius bene et salutariter agere non possunt.

2. *Tollitur sinceritas et universalitas voluntatis Dei salvificae,* et non manet nisi complacentia quaedam: Vellem quidem omnes salvare, sed pulchritudo universi aliud postulat.

§ 185. Praedestinatio ad gloriam fit a Deo non ante, sed post praevisa hominis merita.

Explicatur. 1. *Praedestinatio incomplete sumpta* est ordinatio hominis *aut ad primam gratiam,* qua utens homo (de congruo) meretur aliam efficacem etc., *aut ad solam gloriam, et de hac altera instituitur nostra quaestio. — Complete sumpta* intellegitur praedestinatio ad omnia inde a prima gratia usque ad gloriam inclusive.

2. Praedestinatio ad primam gratiam est prorsus gratuita et nullum eius meritum ex parte hominis esse potest. Nam quia Deus gratiam non dat propter merita naturalia, neque eam propter eadem homini praedestinat. — Ideo *etiam praedestinatio complete sumpta est prorsus gratuita.* Homo cooperando cum prima gratia de congruo meretur secundam efficacem, cum hac cooperando tertiam etc. Per cooperationes successivas ponit multa opera bona, quorum merces finalis est beatitudo coelestis. Sed quia prima gratia erat gratuita, carens praecedente hominis merito, ideo hoc sensu etiam totus complexus gratiarum una cum beatitudine coelesti est gratuitus, non habens ex parte hominis meritum initialiter praecedens. In hoc omnes theologi consentiunt.

3. *Concedunt etiam omnes:* a) Reprobatio positiva seu ultima efficax deputatio ad infernum non antecedit, sed consequitur praevisionem demeriti (peccati). b) Coelum de facto datur ut merces bonorum operum seu post eorum praevisionem. Tota quaestio huc redit, utrum coelum consequenter ad praevisionem bonorum operum etiam praedestinetur.

4. *Sententia thomistica* iam supra (§ 184) est explicata: a) Illo momento, quo Deus hos negative reprobat, antecedenter ad omnem praevisionem operum et meritorum alios eligit et ad coelum praedestinat. b) Ut possint electi in coelum ingredi, Deus debet curare, ut sibi acquirant merita, propter quae coelum suo tempore dandum est. Ideo iis decernit gratias thomistice efficaces. c) Deinde praevidet eos cum talibus gratiis praedeterminantibus cooperaturos et propter bona opera iis decernit coelum, quibus illud iam antea praedestinaverat.

5. *Sententia molinistica* his explicatur: a) Deus vult sincere omnes homines salvari sub condicione, quod acquirunt bona merita cum gratia

cooperando. b) Propter sinceritatem suae voluntatis salvificae cuivis homini praedestinat gratias sensu molinistico vere sufficientes seu eas, quae vere tollunt difficultatem actus boni, ut homo cum iis cooperari possit. c) Praevidet autem Deus scientia visionis hos cum gratiis concessis usque ad vitae finem cooperaturos esse, alios eas finaliter neglecturos. d) Ideo consequenter ad hanc praevisionem hos absolute praedestinat ad coelum, alios absolute et positive reprobat in infernum.

Probatur. 1. *Praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita necessario adnexam habet reprobationem negativam.* Atqui haec est reicienda. Ergo etiam talis praedestinatio est neganda. Confirmatur dupliciter: a) Praedestinatio positiva ad infernum etiam iuxta neothomistas fit post praevisa demerita. Ergo similiter etiam praedestinatio positiva ad coelum. b) Gloria datur propter merita. Ergo ita praedestinatur. Nam nulla ratio afferri potest, cur sapientia divina alium ordinem habeat intentionis, alium exsecutionis.

2. *Ex 2 Petr 1, 10:* „Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis; haec enim facientes non peccabitis aliquando." Electio ad gloriam fit certa demum per bona opera. Ergo antecedenter ad bona opera non est certa. Sed esset certa ante bona opera, si independenter ab iis et antecedenter ad eorum praevisionem homo iam eligeretur seu ad gloriam praedestinaretur. Ergo nulla est praedestinatio ante praevisa merita.

3. *Ex Mt 25, 34 35:* „Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare etc." Vocem „enim" trahe et ad „possidete" et ad „paratum", non ad „possidete" solum. Hoc postulat humanus loquendi modus. Parare regnum a constitutione mundi est illud (ab aeterno exsistens) praedestinare. Fit igitur non solum finalis concessio coeli („possidete"), sed etiam praedestinatio eius („paratum") non ante, sed post praevisionem bonorum operum et propter ea („enim"). — Adhibent quidem thomistae effugium dicentes hic esse sermonem de sola finali regni collatione consequente praevisionem bonorum operum (expl. 4 c), non de initiali praedestinatione (4 a), i. e. „enim" coniungendum esse solum cum „possidete". At: a) Cf. Mt 25, 41 42: „Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare etc." Hic iisdem verbis sermo est de unica positiva praedestinatione et simul finali condemnatione ad infernum, quae (utraque) praevisionem malorum operum sequitur („angelis" refertur etiam ad homines, asseclas diaboli; cf. Act 13, 10; Io 8, 44; 1 Io 3, 8). Ergo etiam v. 34 35 exprimitur unica positiva praedestinatio et simul finalis vocatio ad coelum post praevisa merita. b) Secus ultimum iudicium deprimitur ad futilem caerimoniam et exhibetur Christus iudex minus veraciter et sincere cum hominibus agere, quia ultimam et efficacissimam rationem salutis

et perditionis, praedestinationem ante praevisa merita et reprobationem negativam, ne commemorat quidem.

4. In sententia thomistica *admonitiones* Phil 2, 12; 1 Cor 10, 12; Apc 3, 11 *non praebent bonum sensum.* Cur enim timore curanda aeterna salus? Aut dabit mihi Deus saltem finalem gratiam efficacem, et salvabor. Aut dabit mihi solum thomistice sufficientem, cum qua nihil boni facere potero, et ita auctore Deo infallibiliter damnabor. Aut igitur prorsus desperandum, aut locus praebendus est continuae laetitiae, sed in omni casu superfluum est laborare et de aeterna salute sollicitum esse. Independenter enim ab homine dat Deus, cui vult, gratiam efficacem, ad coelum praedestinando, et cui non vult, non dat nisi thomistice sufficientem, simul negative reprobando. — Haec est logica sequela systematis thomistici, quam horrent ipsi eius patroni. Vides talem doctrinam practice esse ineptam immo perniciosam. Solus molinismus potest pietatem et zelum promovere.

5. *Audacter affirmari potest patres plurimos opinionem neothomisticam prorsus ignorare. Ioannes Chrysost.* (Hom. 80, 2): „Possidete hereditate quasi propria [Matth. 25, 34], quasi paterna, quasi vestra, quae vobis a principio debebantur; nam antequam nati sitis, quia sciebam vos huiusmodi futuros, haec a me praeparata fuere." *Ambrosius* (De fide 5, 6, 82): „Quos praescivit, hos et praedestinavit, quia non ante praedestinavit quam praescivit; sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit." *Augustinus* (In Ps. 126, 4): „Quid est ‚non est meum dare vobis'? [Mt 20, 23.] Non est meum dare superbis; hoc enim adhuc erant. Sed si vultis accipere, nolite esse, quod estis. Aliis paratum est; et vos alii estote et vobis paratum est." *Cyrillus Alex.* (Thes. ass. 26): „Servator iniquum esse censuit summum honorem petentibus [Mt 20, 21] prompte conferre, repulsis iis, quibus legitime debetur; iis enim deferri aequius est, quibus praescientia Patris ob virtutum recteque factorum excellentiam eum praeparavit." *Fulgentius* (Ad Monim. 24): „Ostensurus itaque Deus, quid reddendum praesciverit et quid donandum, praedestinavit illos ad supplicium, quos a se praescivit voluntatis malae vitio discessuros, et praedestinavit ad regnum, quos ad se praescivit misericordiae praevenientis auxilio redituros et in se misericordiae subsequentis auxilio esse mansuros." Cur numquam et nullibi sermo est de praedestinatione ante praevisa merita et de reprobatione negativa tamquam ultima ratione salutis et damnationis?

§ 186. Nonnulla de difficultatibus.

A.

1. *Praecipua difficultas a priori* haec moveri potest contra sententiam molinisticam: Deus eo momento rationis, quo gratiarum seriem decernit (§ 185, expl. 5 b), per scientiam mediam praevidet eius finalem frustrationem in multis hominibus. Atqui impossibile est ita praevidere inefficaciam gratiae et simul vere et sincere velle eius efficaciam illiusque hominis salutem. Ergo iam ante gratiae praedestinationem Deus debet hos absolute ad gloriam praedestinare, alios negative reprobare.

2. Neganda est minor: *Scientia media, qua frustratio gratiae praevidetur, non tollit sinceram Dei voluntatem, ne gratia frustretur, sed ut sit cum effectu coniuncta.* Ergo potest Deus non obstante illa scientia, quando gratiam praedestinat, adhuc sincere velle eius successum illiusque hominis salutem. Probatur: a) Ex Scriptura. Christus hierosolymitanis praedicavit, sincere volens eos converti, et tamen ante praedicationem ab initio praeviderat eos fore

finaliter induratos (Lc 19, 41 sqq). Deus in A. T. prophetas misit sincere desiderans, ut israëlitae converterentur, et tamen simul ab aeterno praeviderat omnes labores finaliter irritos futuros. b) Etiam exemplis humanis confirmatur. Potest pater bona sua liberis distribuens filio prodigo dare patrimonium ipsi competens et simul sincere velle, ut filio per eius usum bene sit, quamquam praevidet eum dissipatis omnibus bonis in finalem egestatem irreparabiliter lapsurum. Nemo dixerit patrem fortunam suam distribuentem sincere noluisse bonam sortem filii vel forte malum eius finem intendisse.

3. Si vero ulterius quaerimus, cur Deus gratias diverso modo distribuat huic dans praevisam efficacem („congruam"), alii inefficacem, cur non omnibus det efficacem, respondemus: Sinceritas voluntatis salvificae universalis non postulat, ut omnes accipiant efficacem. Deinde haec distributio gratiarum efficacium et inefficacium est ipsissimum mysterium praedestinationis complete sumptae.

4. Videlicet homo ideo ad coelum pervenit, quia cum gratia cooperatur. Sed posset prae gratia praevisa efficaci accipere praevisam inefficacem, et non salvaretur. Ultima igitur ratio aeternae salutis etiam secundum molinistas finaliter refunditur in Deum decernentem gratiam praevisam efficacem. Tamen dicimus: Deus non praedestinat gratiam inefficacem, ut eam accipiens sit negative reprobatus, neque gratiam efficacem, ut accipiens sit prae negative reprobatis electus, sed non obstante illa praevisione per scientiam mediam utramque indiscriminatim dat ex sincera voluntate, ut uterque cum sua cooperetur et salvetur. Demum consequenter ad scientiam visionis absolute decernit horum salutem, aliorum damnationem.

5. Futilis est ratio aprioristica, quam proponit e. g. *Gonet:* Qui ordinate vult, prius vult finem (gloriam), deinde media ad finem (merita et gratiam thomistice efficacem). Ergo statuenda est sententia thomistica. Respondeo distinguendo antecedens: Si exsistentia finis et mediorum pendet a solo illo „ordinate volente", ut postulat falsa doctrina gratiae praedeterminantis, *concedo.* Si vero obtentio finis (gloriae) et media ad finem (merita) pendent etiam a libero arbitrio alterius, Deus vult prius finem absolute et dein media absolute, *nego.* Vult prius finem condicionate et deinde praeparat, quidquid ex sua parte tamquam medium est necessarium (gratiam vere sufficientem), simul sincere volens exsistere illud medium, quod pendet a libero hominis arbitrio (cooperationem), ut exsistant merita. Tandem meritis praevisis vult gloriam absolute.

B.

1. *Augustinus* docet quidem praedestinationem seu electionem fieri sine meritis praecedentibus. Quod accipi potest aut sensu in theologia thomistica stabilito de praedestinatione ad solam gloriam aut de praedestinatione complete sumpta, i. e. de praedestinatione totius seriei gratiarum efficacium prae mere sufficientibus.

2. Augustinus pugnabat contra pelagianos dicentes gratiam secundum merita nostra dari. Ergo non potuit suam gratuitam praedestinationem intellegere de electione thomistica ad solam gloriam, quae gratiae praedestinationem ratione praecedere dicitur. Ita enim necessitatem et gratuitatem gratiae non vindicasset. Ergo intellexit de distributione gratiae efficacis.

3. Evidenter hoc constat ex modo, quo Augustinus suam praedestinationem explicat. Est secundum eum gratiae, quae ad coelum de facto perducit, praeparatio. Dicit (De praedest. sanct. 10): „Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio." Et (De dono persev. 41): „Aut enim sic praedestinatio praedicanda est, quemadmodum Scriptura evidenter loquitur, . . . aut gratiam secundum merita nostra dari confitendum, quod sapiunt pelagiani."

4. Ubi tangit praedestinationem (electionem) ad solam gloriam, de qua est tota disputatio cum neothomistis, proponit sententiam molinisticam. Ad Simplicianum 1, 2, 6: „Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio. Nemo enim eligitur nisi iam distans ab illo, qui reicitur. *Unde quod dictum est: ‚Quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem‘, non video, quomodo sit dictum nisi praescientia.*“ Praescientia elegit significat: ratione post praevisionem meritorum ad coelum praedestinavit. — Ceterum *Prosper* et *Fulgentius*, diligentissimi sectatores Augustini, sine dubio molinistice loquuntur.

C.

S. Thomas (sicut plures antiqui theologi) solum agit de praedestinatione complete sumpta et ideo negat (1, q. 23, a. 5) praescientiam meritorum esse causam praedestinationis. Quaestionem de praedestinatione ad solam gloriam non solet fusius tractare. Sed ubi eam per transennam tangit, contra thomistas modo molinistico solvit. Cf. quae scribit in Rom. 8, lect. 6: „Circa ordinem praescientiae et praedestinationis dicunt quidam, quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis, ut scilicet intellegatur, quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos et in Christum credituros et secundum hoc littera sic legitur: ‚Quos praescivit conformes fieri imagini Filii eius, hos praedestinavit.‘ *Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis.* Sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum.... Unde ponere, quod aliquod meritum ex parte nostra praesupponatur, cuius praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud quam ponere gratiam dari ex meritis nostris et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo.“

D.

Testimonia Scripturae, ad quae thomistae provocant, aut sunt praeter rem aut aliter explicari debent.

1. *Mt 24, 22:* „Et nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro; sed propter electos breviabuntur dies illi.“ a) Aut est sermo de diebus obsidionis Ierusalem: Nisi illud tempus breviatum esset, unus homo in Iudaea vivus non maneret. Sed propter preces christianorum breviabuntur. „Electi“ sunt christiani ut Eph 1, 4; Col 3, 12; 1 Petr 1, 1. b) Aut est sermo de calamitatibus finem mundi praecedentibus, quae breviabuntur propter preces sanctorum in coelo vel forte propter preces ad coelum praedestinatorum (electorum), vel ne homines tunc viventes omnes male agant coelumque amittant seu ut inter homines illos sint electi. Itaque de praedestinatis ad coelum aut non agitur aut saltem non explicatur, utrum ante an post praevisa merita praedestinati sint.

2. *Mt 24, 24:* „Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.“ a) „Si fieri potest“ exprimit intentionem seducentium, et „electi“ sunt iusti, non necessario ad coelum praedestinati. Falsi prophetae studebunt, quantum ab ipsis fieri poterit, etiam iustos seducere. b) Aut: seducerent etiam eos, qui de facto salvabuntur, si hoc facile fieri posset (εἰ δυνατόν exprimit magnam difficultatem seductionis in homine, qui constanter bonum operatur). c) Aut: seducerent etiam eos, qui propter bona opera ad coelum sunt praedestinati, si hoc fieri posset, i. e. si mea (Christi) praevisio in iis falli posset.

3. *Io 10, 28:* „Et ego vitam aeternam do iis [ovibus meis], et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea.“ Iusti, quamdiu in ecclesia Christi manebunt et cum gratia contra tentationes et persecutiones cooperabuntur, ne violento quidem conatu (martyrio) a Christo separabuntur.

Vos (v. 26) non estis ex talibus asseclis meis, paratis etiam mortem pro vera fide pati. Itaque verba continent vaticinium Christi. — Sed potest textus etiam intellegi de electis omnibus post praevisa merita praedestinatis et exprimit infallibilitatem, qua Christus eorum finalem salutem praevidet.

4. *Act 13, 48:* „Audientes autem gentes gavisae sunt et glorificabant verbum Domini, et crediderunt quotquot erant praeordinati [τεταγμένοι] ad vitam aeternam." Ii ex gentibus crediderunt, qui per bona opera naturalia negative erant ad fidem dispositi neque nimiis peccatis depravati (§ 168, schol. 2 b).

5. *Rom 8, 28:* „Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti." Iis, qui Deum vere diligunt, omnia in hoc mundo, et bona et mala, occasionem praebent merita supernaturalia comparandi. Ad fidem vocati sunt per Dei beneplacitum („propositum"), i. e. per gratiam actualem praevisam efficacem, non ex meritis naturalibus. Itaque dicitur hic (ut alibi e. g. Eph 1, 11; 2, 8; 2 Tim 1, 9) praedestinatio ad primam gratiam efficacem, fidem ac sequentem iustificationem esse gratuita. De praedestinatione ad solam gloriam non est sermo. Sequentes versus 29 et 30 propter „quos praescivit" non possunt intellegi nisi sensu molinistico: „Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit, quos autem iustificavit, illos et glorificavit." Praedestinavit Deus ad fidem christianam, gratiam habitualem et per eam ad conformitatem cum Christo et initialem gloriam terrestrem adoptionis filiorum (2 Cor 3, 8. Rom 5, 2) eos, quos praescivit cum gratia prima et sequentibus cooperaturos. Ceteros quidem etiam vocavit (nam gratiam ad salutem sufficientem omnes accipiunt), sed propter praevisum contemptum gratiae non potuit ad haec omnia praedestinare. Est igitur sermo de praedestinatione ad iustificationem. De praedestinatione ad solam gloriam Paulus hic non loquitur. — Potest v. 29 30 etiam intellegi de praedestinatione complete sumpta a prima fide usque ad gloriam coelestem inclusive, si v. 30 „glorificavit" sumis non pro initiali gloria gratiae habitualis, sed pro gloria coelesti (ut v. 17 18), i. e. decrevit glorificare et in coelo glorificabit et ita Filio suo perfecte conformes (v. 29) efficiet.

6. *Rom 9, 15 sqq* non agitur de praedestinatione ad solam gloriam ante praevisa merita, sed sermo est de libertate Dei in distribuenda gratia efficaci et sufficiente, tamen non explicatur, per quid gratia sit efficax, utrum interna vi an per hominis cooperationem. a) Usque ad v. 14 Paulus agit de electione Isaac et Iacob prae ceteris filiis Abrahami et Isaaci ad dignitatem patriarcharum, ad quos promissiones messianicae factae sunt. Esau „odio habui" (v. 13) significat: minus dilexi (Dt 21, 15). Deus propterea non est iniustus (v. 14). Potest enim miserationes suas conferre ad libitum, cui vult (v. 15). b) Sequentia intellege de gratia efficaci. Non prodest naturalis labor ad electionem adoptionis filiorum (iustificationem et vitam aeternam) adipiscendam, sed gratia efficax Dei (v. 16). Deus, cui vult, dat gratiam efficacem, alii solum sufficientem (v. 18), et ita potentiam suam manifestat (v. 17). — Sed potest obici: Cur igitur Deus vituperat peccatum, si eius exsistentia adscribenda est potentiae irresistibili divinae? V. 19: „Dicis itaque mihi: Quid adhuc queritur [τί ἔτι μέμφεται]? Voluntati enim eius quis resistit?" Ad hanc difficultatem Paulus ita respondet: Ne, o homo, de Deo temerarie iudices, secus tibi denegabit gratiam efficacem et faciet te vas contumeliae (v. 20 21). Deus peccatum patienter sustinet seu permittit, non (per gratiam efficacem) impedit ad manifestandam misericordiam erga electos („vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam"; cf v. 22 23). Emphasis est in v. 22 in voce „sustinuit", et dictio est anacoluthica, ita ut apodosis desit. Itaque iuxta v. 22 23 Deus „indurat" (v. 18: Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat") hominem,

peccatum solum permittendo, non directe ad illud inducendo. c) Versum 21 („Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?“) non esse intellegendum de gratia thomistica praedeterminante aut iansenistica necessitante docet textus parallelus 2 Tim 2, 20 21: „In magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam. Si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem, sanctificatum et utile Domino, ad omne opus bonum paratum.“ *Origenes* (Philocal. 21): „Cum igitur apostolus quandoque non adscribat Deo, quod quis sit vas in honorem vel ignominiam, sed omnia in nos referat [2 Tim 2, 20], et quandoque non nobis, sed Deo adscribere videatur (Rom 9, 20 sqq), non pugnant hi loci inter se, sed ex utroque integer colligi sensus debet. Neque libertas nostra facit, ut bene operemur, sine Dei auxilio, neque Dei nos auxilium cogit ad profectum, nisi et nos ad bonum concurramus.“

Scholion. 1. *Liber vitae* est scientia Dei, qua cognoscit, quot et qui homines salvandi sint. Cf. Apc 21, 27. Interdum latiore sensu hoc nomine designatur scientia, qua Deus complectitur omnes iustos sive finaliter perseveraturos sive non. Cf. Ps 68, 29: „Deleantur de libro viventium.“ Apc 3, 5.

2. *Numerus praedestinatorum* est omnino certus, non acsi Deus ante praevisa merita determinatam copiam hominum ad coelum elegisset, sed quia consequenter ad praevisa merita scit, qui et quot propter cooperationem cum gratia salvandi sint, et efficaciter solum hos, non alios salvari vult. *Augustinus* videtur opinari a priori stabilitum a Deo esse determinatum numerum hominum (post praevisa merita) praedestinandorum, quo impleto finis mundi adducendus sit. Cf. de bono viduit. 28: „Quasi propter aliud retardetur hoc saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto profecto nec terminus saeculi differetur.“

3. Iuxta *Catharinum* (De praedest. ad patres trident.) nonnulli eximii sancti ad coelum praedestinati sunt ante praevisa merita, ceteri post ea praevisa. Quod de b. Virgine concedi potest. Quoad alios sine solida ratione affirmatur. Nam etiamsi Deus e. g. apostolis dedit seriem gratiarum efficacium, non ideo dedit, quia eos ante praevisa merita prae ceteris praedestinaverat, sed ut cum gratiis cooperando sicut ceteri homines salvarentur. — *Confirmatio in gratia,* quam theologi nonnullis eximiis sanctis (e. g. Baptistae, apostolis, s. Ioseph) vindicant, est hinc maxima decentia conservationis eorum in gratia habituali et salvationis finalis ex speciali munere eorum fluens, inde extraordinaria copia continuae gratiae actualis, vi cuius voluntas (salva libertate) solum valde difficulter peccare potest. Haec duo (specialis illa decentia et magna difficultas peccandi) in simplici dono perseverantiae non continentur (cf. *Suarez,* De gratia 10, 8).

240.8 Sanda, A.
S213
Synopsis Theologiae Dogmaticae specialis.
Vol. I

DATE	ISSUED TO

240.8
S213

GRADUATE THEOLOGICAL UNION 1962

Property of

CBF

Please return to

Graduate Theological Union Library